VOLKSKUNDE

IM ALTSPRACHLICHEN UNTERRICHT

EIN HANDBUCH

VON

ERNST SAMTER

I. TEIL

HOMER

BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1923

VOLKSKUNDE

IM ALTSPRACHLICHEN UNTERRICHT

EIN HANDBUCH

VON

ERNST SAMTER

I. TEIL

HOMER

BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1923

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Dem Andenken meiner Frau

Margarete Samter

gestorben am 9. Oktober 1921

Vorwort.

Daß der Volkskunde ein Platz im Unterricht gewährt werde, ist mit Recht längst und in den letzten Jahren immer nachdrücklicher gefordert worden. Gewöhnlich denkt man dabei zunächst an den deutschen Unterricht, aber auch andere Fächer bedürfen dringend einer Bereicherung und Befruchtung durch die Volkskunde, nicht am wenigsten der Unterricht in den alten Sprachen. Proben davon, wie die Volkskunde im lateinischen und griechischen Unterricht verwertet werden kann, habe ich in meinen Schriften «Kulturunterricht» (1918) und «Deutsche Kultur im lateinischen und griechischen Unterricht» (1920) gegeben.

Zwei Hindernisse aber standen bisher der Erfüllung der Forderung entgegen. Da auf den Universitäten noch sehr wenig Volkskunde getrieben wird, so treten recht viele junge Lehrer ins Amt, ohne Kenntnisse auf diesem Gebiete und, was noch viel schwerer wiegt, ohne rechtes Verständnis für die Bedeutung der Volkskunde gewonnen zu haben. Vermehrte volkskundliche Vorlesungen und Übungen auf den Universitäten und vorläufig, bis die Universitäten dieser Aufgabe ganz genügen, volkskundliche Kurse für junge Lehrer müßten diesem Übelstande allmählich abhelfen und möglichst viele zur Beschäftigung mit der Volkskunde anregen. Aber auch für den, der solche Anregung empfangen hat und im allgemeinen über die Wege und Ziele der Volkskunde unterrichtet ist, besteht vorläufig noch ein anderes großes Hindernis, das ihm die Verwertung der Volkskunde im Unterricht erschwert, — der Mangel an Handbüchern, wie sie für andere Wissenschaften zu Gebote stehen. Gerade das volkskundliche Material aber ist so zersplittert, in so vielen, zum Teil schwer zugänglichen Büchern und Zeitschriften verstreut, daß es dem Lehrer kaum möglich ist, das, was er für den Unterricht im einzelnen Falle brauchte, aus eigener Kraft zusammenzubringen.

Für den altsprachlichen Unterricht soll das vorliegende Buch dies Hindernis beseitigen. Es behandelt alle Stellen der auf dem Gymnasium gelesenen antiken Schriftsteller, bei denen eine Heranziehung der Volkskunde wünschenswert oder not-

wendig ist, stellt das volkskundliche Material dafür zusammen und erörtert die sich daran knüpfenden volkskundlichen Probleme. Dabei waren zwei Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Einmal soll durch die Vergleichung mit den Vorstellungen und Bräuchen anderer Völker das Verständnis des Altertums gefördert werden, dann aber werden durch die volkskundlichen Erörterungen, die sich an antike, bei den Schriftstellern erwähnte Vorstellungen anschließen, oft auch deutsche Volksbräuche erst recht verständlich, der altsprachliche Unterricht kann daher durch Verwertung der in dem Buche behandelten Dinge vielfach auch dem besseren Verständnis unseres eigenen Volkstums dienen.

Das Werk ist natürlich nicht als Schulbuch, sondern als wissenschaftliches Handbuch gedacht; es ist also nicht etwa meine Meinung, daß alles darin Enthaltene jedesmal den Schülern mitgeteilt werden solle. Das Buch soll den Lehrer mit den behandelten Dingen vertraut machen, seine Sache ist es dann, im einzelnen Falle auszuwählen, was er davon im Unterricht vorbringen will.

Der zunächst erscheinende erste Band knüpft an die Homerlektüre an; zwei weitere Teile sollen — vorausgesetzt, daß die Ungunst der Zeitverhältnisse die Fortführung erlaubt — den anderen griechischen und den lateinischen Schriftstellern gewidmet werden. — Das Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung hat die Vollendung des Buches dadurch gefördert, daß es durch Stellung eines Vertreters für die Zeit von Ostern bis Weihnachten 1921 eine beträchtliche Herabsetzung der Zahl meiner Unterrichtsstunden ermöglichte. Auch an dieser Stelle spreche ich dafür meinen herzlichsten Dank aus.

Daß mir die Fertigstellung des Buches nicht leicht gefallen ist, wird wohl die Widmung zeigen. Ehe das Manuskript ganz druckfertig war, starb auch der väterliche Freund, ohne den es nie entstanden wäre, der mich vor mehr als dreißig Jahren auf dies Arbeitsgebiet gelenkt hat, — Hermann Diels. Den Plan zu dem Buch hat er lebhaft gebilligt und einige Kapitel daraus noch kennengelernt. Das Ganze konnte ich ihm, dem ich es vor allen andern gern gezeigt hätte, nun nicht mehr vorlegen.

Berlin, 16. Oktober 1922.

Ernst Samter.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
I.	Märchenmotive in der Odyssee	1
II.	Menschen kommen von Bäumen oder Felsen	17
III.	Brautkauf und Mitgift	20
IV.	Der Eid	31
V.	Das Scepter	40
VI.	Das Labyrinth	44
VII.	Χέρνιβες	49
VIII.	Λύματα	52
IX.	Anlegung reiner Kleidung vor dem Gebete	59
X.	Krankheiten durch Dämonen verursacht	60
XI.	Handauflegen	65
XII.	Ἐπῳδαί	69
XIII.	Niesen	74
XIV.	Δαιμόνιος	77
XV.	Das Verbot des Umsehens	80
XVI.	Waffengewalt gegen Geister	85
XVII.	Hunde geistersichtig	87
XVIII.	Redende Pferde	89
XIX.	Harpyien	92
XX.	Keren	95
XXI.	Ohnmacht	102
XXII.	Μήνιμα θεῶν	105
XXIII.	Rufen des Toten	109
XXIV.	Zudrücken von Augen und Mund des Toten	111
XXV.	Fasten nach einem Todesfall	116
XXVI.	Die Leiche muß zur Tür gewandt sein	120
XXVII.	Totenklage	124
XXVIII.	Rote Farbe bei der Bestattung	130
XXIX.	Haaropfer bei der Bestattung	132
XXX.	Das Herumfahren und Herumgehen um die Leiche	136
XXXI.	Κτέρεα	148
XXXII.	Der Leichenschmaus	158
XXXIII.	Leichenspiele	162
XXXIV.	Waschen vor dem Begräbnis verboten	165
XXXV.	Verstümmelung der Leiche	171

I. Märchenmotive in der Odyssee.

„Wir lasen das neunte Buch der Odyssee. Der grimme Cyklop, von dem erfindungsreichen Helden überlistet und geblendet, schleudert vom Ufer ihm und seinen Gefährten den riesigen Felsblock nach, daß das Wasser hoch aufwogt; die aber schiffen weiter, betrübt ob der teuren Gefährten herbem Verluste, doch froh, daß sie entronnen dem Tode. Ich ließ die ganze Erzählung an meinem Geiste noch einmal vorüberziehen und dachte nicht mehr des sauren Schweißes, welchen die Götter nicht bloß vor die Tugend, sondern auch vor unbekannte griechische Vokabeln gesetzt haben. Da störte der Lehrer meine andächtige Stimmung. Er versicherte uns am Schlusse einer längeren Auseinandersetzung, bei der ich freilich nicht von Anfang an aufgepaßt hatte, das Ganze sei ein Märchen, das ursprünglich wohl nicht an den Namen des Odysseus geknüpft gewesen sei und das der Verfasser des Epos bloß in sein Gedicht herübergenommen habe. Homer und Märchen! Wie konnte man diese beiden Begriffe in einem Atem aussprechen! Das war ja ein Verbrechen an der Majestät des klassischen Altertums, ein Frevel an der Person des ehrwürdigen Dichters, der seine Schwelle hütet. Märchen — waren das nicht Märchen, die in dem kleinen Buche standen, welches ich in die letzte Ecke meiner bescheidenen Bücherei verbannt hatte, seitdem auserlesene Geister, wie Cornelius Nepos und Xenophon, dort die Ehrenplätze hatten? Und nun gar Homer — ich kam mir vor wie persönlich beleidigt.

Zu Hause war mein erster Griff nach dem unscheinbar gebundenen und stark zerlesenen Büchlein. Richtig, da stand es: ‚Kinder- und Hausmärchen, gesammelt durch die Brüder Grimm'. Nun, Gott sei Dank, ich war kein Kind mehr!

Wenn man homerische und attische Formen richtig unterscheiden kann, ist man kein Kind. Was gingen mich also die Kindermärchen an? Und was waren mir die Brüder Grimm? Hekuba war mir damals viel, viel mehr. Ich war recht ungehalten über unseren Lehrer des Griechischen und drückte mich eine Zeitlang im vertrauten Kreise mit unverholener Geringschätzung über ihn aus." Diese scherzhafte Schilderung, mit der Gustav Meyer einen Aufsatz über südslawische Märchen einleitet [1]), zeigt, daß gelegentlich schon vor vierzig Jahren ein Lehrer Volkskunde im altsprachlichen Unterricht trieb, aber oft sind, soweit meine Erfahrung reicht, Volksmärchen bei der Odysseelektüre sicher nicht herangezogen worden, und doch wäre es dringend erwünscht, daß dies geschieht.

Wie man auch über den Ursprung der homerischen Epen denken mag, daran ist jedenfalls kein Zweifel, daß in ihnen alte Stoffe benutzt sind, die durch den Dichter eine neue Gestalt bekommen haben. So sind in der Odyssee zweifellos auch volkstümliche Märchen und Märchenmotive verwendet. Aus mehrfachen Gründen empfiehlt es sich, auf diese Märchenstoffe der Odyssee im Homerunterricht etwas einzugehen. Einmal um des griechischen Dichters willen. In seine Werkstatt kann solche Besprechung einen kleinen Einblick geben, der dem Schüler zeigt, wie etwa das Rohmaterial aussah, das er verwendete. Zweitens bietet sich dabei die Gelegenheit, von den Märchen der Griechen überhaupt zu sprechen, von denen sonst in der Schule kaum die Rede ist. Drittens wird dabei auch auf deutsche Märchen und ihre Verwandtschaft mit den griechischen hingewiesen und damit wieder einmal im griechischen Unterricht auch der deutschen Volkskunde gedient. Die von G. Meyer geschilderte Auffassung, daß Märchen nur für Kinder da seien, daß es eigentlich

[1]) G. Meyer, Essays und Studien zur Sprachgeschichte und Volkskunde, S. 215 f.

unter der Würde eines erwachsenen Schülers sei, sich mit so etwas abzugeben, diese Auffassung begegnet uns auch heute noch oft genug, darum ist es von Wert, bei solcher Gelegenheit die Torheit dieser Meinung den Schülern klarzulegen und von der Bedeutung der Märchen zu sprechen. Endlich aber werden hierbei auch solche Märchen mitgeteilt, die zweifellos von Homer abhängig, aber nicht direkt aus ihm entnommen sind; sie geben Zeugnis von der ungeheuren Verbreitung der homerischen Sagen selbst in Zeiten, in denen das griechische Epos selbst sicher nicht gelesen wurde.

Gab es denn in Griechenland überhaupt Märchen? Den Schülern pflegt nichts davon bekannt zu sein [1]). Den Griechen ist nicht wie uns das Glück beschieden worden, Brüder Grimm zu besitzen, die noch rechtzeitig die alten Märchen sammelten. So sind nur Spuren erhalten geblieben[2]), daß einst auch bei den Griechen Volks- und Kindermärchen existierten.

„Hört! Ein Märchen will ich euch erzählen,
Das ich einst als Knabe selbst gehört",

heißt es bei Aristophanes (Lysistr. 781). Bei dem Oschophorienfeste, so berichtet Plutarch (Thes. 23), wurden in Athen Märchen erzählt, — angeblich, weil die Mütter der nach Kreta geschickten Kinder diese durch lustige Erzählungen aufzuheitern suchten. Aus Platos Staat (II, 17, p. 377 A.) erfahren wir, daß man den Kindern in frühester Jugend Märchen erzählte. Von Märchen, mit denen man Kinder tröstet, spricht Amphitryon bei Euripides' Herakles V. 99. Von moralischer Wirkung der Märchen, von denen die ἡδεῖς zur προτροπή, die φοβεροὶ zur ἀποτροπή dienen, ist bei Strabo I c. 28, p. 19 die Rede. Mündlich also waren auch in Griechenland Märchen im Umlauf, und solche haben in die Odyssee Aufnahme ge-

[1]) Das Buch von Hausrath und Marx sollte aber in der Schülerbibliothek vorhanden sein.

[2]) Vgl. Weinreich bei Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms IV [10], 89 ff.

funden[1]). Auf drei Märchenmotive der Odyssee lohnt es sich, in der Schule etwas näher einzugehen: Polyphem, Aiolos und Kirke[2]).

Die Geschichte vom Kyklopen ist ungeheuer verbreitet in der ganzen Welt, vom Westen Europas bis ins Innere Asiens[3]). Aus drei Elementen setzt sich hauptsächlich die Erzählung zusammen, der Täuschung Polyphems durch den Namen, der Blendung des Unholds und der Flucht mit Hilfe des Widders. Alle drei Züge finden sich in den Märchen der Völker, aber selten alle drei vereinigt. Trotzdem und trotz mancher Abweichung im einzelnen sind unzweifelhaft viele dieser Märchen von der Odyssee abhängig. Dafür aus der Fülle des Stoffes drei Beispiele. Das erste stammt aus dem Orient, aus Tausend und eine Nacht. Auf seiner dritten Reise kommt Sindbad der Seefahrer mit seinen Gefährten zu einem großen Schloß, in einen großen Hof. Der Menschenfresser erscheint mit einem Geräusch, ähnlich dem Brausen des Sturmwindes, groß wie ein Palmbaum. Er betastet alle, der Kapitän erweist sich als der Fetteste; er packt ihn am Nacken, wirft ihn aufs Gesicht, setzt seinen Fuß auf sein

---

[1]) Radermacher, Die Erzählungen der Odyssee, Sitzungsberichte der Wiener Akad., phil. hist. Klasse, 18. Bd. (1916), S. 3 ff. Radermachers Abhandlung ist für den ganzen Abschnitt benutzt.

[2]) Die Odyssee enthält auch noch andere Märchenmotive. Vgl. Kroll, Neue Jb. XXIX (1912), S. 170: „Wenn Odysseus in dem Augenblick, wo seine Gattin eine zweite Ehe eingehen will, auf wunderbare Weise in die Heimat zurückkehrt, so ist das ein weitverbreiteter Märchentypus, ja sogar die List, durch die Penelope die Freier fernhält, ist im Märchen schon vorgebildet; und überhaupt ist die Odyssee voll von Märchenzügen, und nur in ganz wenigen Fällen wird die Ausrede verfangen, daß das Epos die eigentliche Heimat des Motives sei und es sich von hier aus verbreitet habe."

[3]) Hackmann, Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung, Helsingfors 1904. Vgl. auch Gr. Krek, Einleitung in die slawische Literaturgeschichte S. 665 ff. Zuerst hat W. Grimm über die verschiedenen Formen der Polyphemsage gehandelt (Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1857).

Genick und zerbricht es. Er zündet dann ein Feuer an, steckt den Kapitän auf den Bratspieß, brät ihn über den Kohlen und ißt davon, bis er satt ist. Dann legt er sich schlafen; am Morgen geht er weg. Am Abend kommt er zurück und frißt wieder einen der Kaufleute. Als er beim dritten Male eingeschlafen ist, nehmen sie den Spieß, an dem er die Menschen gebraten, legen ihn auf die Kohlen und einen zweiten Spieß daneben. Als die Spieße rot wie feurige Kohlen sind, gehen sie auf den Riesen zu, der wie der Donner schnarcht, und bohren die Spieße in seine Augen. Er stößt einen fürchterlichen Schrei aus, geht im Hofe umher, nach den Kaufleuten greifend. Sie verbergen sich voll Angst. Er geht unter gräßlichem Geheul und Gestampf zur Tür hinaus, so daß die Erde bebt. Als sie ihn und zwei andere Riesen zurückkommen sehen, gehen die Kaufleute zu den Flößen, die sie vorher gebaut, und rudern von der Insel fort. Die Riesen werfen Steine nach ihnen, sie töten viele, aber drei entkommen [1]). Daß hier die homerische Erzählung benutzt ist, das bedarf keiner weiteren Begründung. Aber die Abweichungen sind doch zu groß, als daß die Geschichte direkt aus der Odyssee entlehnt sein könnte. Es gibt noch andere arabische Versionen, die wieder in anderen Zügen Übereinstimmungen mit Homer zeigen. Der homerische Bericht war jedenfalls in den Schatz der arabischen Volkserzählung übergegangen und wurde nun von den verschiedenen Erzählern ganz frei gestaltet, ausgeschmückt und bald nach der einen, bald nach der anderen Richtung abgeändert [2]). Nach dem Osten gelangt aber ist die homerische Erzählung vermutlich durch den Alexanderzug.

Die beiden anderen Beispiele, die ich auswähle, stehen Homer noch näher als die arabische Erzählung. Die Osseten am Kaukasus haben folgendes Märchen. Urysmag trifft mit seinen Gefährten auf der Jagd einen riesigen, einäugigen

[1]) Tausend und eine Nacht, übers. v. Weil I, 367.

[2]) Wiedemann, Am Urquell V, 86.

Hirten, der eine Schafherde weidet. Urysmag allein hat den Mut, auf dem Pferde hinzujagen und den Versuch zu machen, ein Tier zu rauben. Der Riese erwischt ihn, steckt ihn in seine Hirtentasche und nimmt ihn bei Sonnenuntergang mit heim. Er spießt ihn auf, aber der Spieß gleitet, ohne den Helden zu verletzen, zwischen Körper und Kleid hindurch. Als der Riese sich niedergelegt hat, um schlafend das Garwerden seines Opfers abzuwarten, schlüpft der Held herab, macht den Bratspieß am Feuer glühend und stößt ihn dem Riesen ins Auge. Am Morgen wälzt der Riese den Felsblock vom Eingang der Höhle, um die Schafherde herauszulassen. Urysmag entflieht in die Haut eines Widders gehüllt, den er geschlachtet [1]). Hier treffen wir also mehr der homerischen Züge in der Geschichte: die Einäugigkeit des Riesen, eine Höhle als seine Behausung, seine Herde, das Fortnehmen des Türblocks, schließlich die Flucht durch eine List, die der homerischen Erzählung zwar nicht gleich, aber doch sehr verwandt ist [2]).

Schließlich ein Märchen schwedischer Ansiedler im südlichen Lappland [3]). Vier Lappen verirren sich im Gebirge, sie kommen zu einer großen Grotte, in der sich mehr als hundert Böcke und Ziegen befinden. Wände und Dach sind aus reinstem Silber. Am Herde steht ein großer Kessel, in dem das Fleisch von einem ganzen Ochsen kocht. Sie essen vom Fleisch, löschen das Feuer aus, verstecken den Rest des Fleisches, füllen kaltes Wasser hinein und schlafen dann im hintersten Teil der Grotte ein. Durch Lärmen geweckt, erblicken sie einen Riesen. Als er sieht, daß nur Wasser im Kessel ist, sucht und findet er die Lappen; er wirft den größten in den Kessel, um ihn zu kochen, die andern kettet er an die

---

[1]) Frobenius, Zeitalter des Sonnengottes I, 374.

[2]) Diese Variante der Flucht mit Hilfe des Widders kommt oft vor. Radermacher a. a. O. S. 13.

[3]) Poestion, Lappländische Märchen S. 122 ff. Hackmann a. a. O. S. 34 ff.

Wand. Er legt sich dann schlafen, bis der Lappe im Kessel gekocht sein würde. Als er schnarcht, steigt der Lappe aus dem Kessel, befreit seine Kameraden aus den Ketten. Sie eilen zum Ausgang der Höhle, finden aber, daß der Riese sie mit einem ungeheuren Stein verrammelt hat. Die Lappen legen nun das versteckte Fleisch in den Kessel; drei Lappen kehren zu dem Platze zurück, wo der Riese sie angekettet hatte, der vierte versteckt sich. Als der Riese erwacht, eilt er zum Kessel, um zu sehen, ob der Lappe schon gekocht sei. Da er ihn darin nicht findet, droht er, die andern Lappen totzuschlagen, wenn sie ihm nicht sagten, wo der vierte sei. Einer behauptet, er müsse im Kessel sein, und redet dem Riesen ein, er sehe schlecht. Er verspricht, sein schlechtes Sehen durch eine Salbe zu heilen, diese schmerze aber fürchterlich. Der Riese ist einverstanden; der Lappe soll vierzehn Tage leben, bis er die andern aufgefressen. Damit er ihn nicht statt eines andern auffresse, soll er seinen Namen nennen. Der Lappe sagt, er heiße „Gar niemand". Der Lappe schmilzt am Feuer fünf Pfund Blei, gießt sie dem Riesen ins Auge, so daß er blind wird. Der Riese ruft seinen Nachbarn, sagt diesem auf die Frage, wer ihm ein Leid zugefügt habe: „Gar niemand hat es getan." Der Nachbar glaubt, er treibe Spaß, und geht böse weg. Der Riese tastet nun in der Höhle umher, um die Lappen zu ergreifen. Sie verstecken sich aber unter den Ziegen und Böcken. Der Riese sieht, daß die Tiere ihm beim Suchen hinderlich sind, nimmt den Stein von der Tür, um die Tiere hinauszulassen. Da schlachten die Lappen schleunigst vier Böcke, ziehen die Haut ab, wickeln sich in diese und kriechen aus der Hütte, nachdem sie so viel Gold und Silber mitgenommen, wie sie tragen können. Als der letzte Lappe die Höhle verlassen will, wird er vom Riesen festgehalten, der ihn liebkost, ihm streichelnd über den Rücken fährt und sagt: „Du mein armer, großer Bock, der du nun ohne Herrn sein wirst." Dann läßt er den vermeintlichen Bock gehen, legt den Stein wieder vor und

glaubt, die Lappen in der Falle zu haben. Hier ist der Zusammenhang mit Homer ganz besonders deutlich. Wohl weicht, im Gegensatz zu der vorigen Erzählung, die Art der Blendung ab[1]), und es wird nicht gesagt, daß der Riese einäugig ist, aber zu den bei dem ossetischen Märchen hervorgehobenen Übereinstimmungen tritt noch die Täuschung durch den Namen und vor allem die Liebkosung des Widders, — namentlich das letztere Motiv läßt keinen Zweifel, daß hier Entlehnung aus der Odyssee vorliegt. Wann und auf welchem Wege die Odyssee den Schweden in Lappland bekannt geworden, das braucht uns hier nicht zu beschäftigen [2]).

Neben diesen Märchen aber, die direkt oder indirekt, oft vermutlich durch mannigfache Kanäle aus der Odyssee abgeleitet sind, gibt es andere, die nur in einem einzelnen Motive mit Homer übereinstimmen, es aber so abweichend formen und im übrigen so gar keine Ähnlichkeit mit der Erzählung des Epos zeigen, daß eine Entlehnung vollkommen ausgeschlossen erscheint. Das homerische Motiv, das am häufigsten in Erzählungen verschiedenster Gegenden in sehr mannigfacher Gestalt wiederkehrt, ist die Täuschung durch den Namen. Dafür einige Beispiele.

Ein französisches Märchen erzählt folgendes[3]). In Anjou kam eine Fee alle Tage in eine Hütte und nahm das neugeborene Kind auf ihren Arm, um es herumzutragen und zu liebkosen. Die Mutter war eifersüchtig darauf und erzählte die Sache dem Mann. Dieser versprach ihr, die Fee zu vertreiben. Eines Tages fand die Fee statt der Mutter einen

---

[1]) Diese Form kehrt häufig wieder; vgl. z. B. Hackmann S. 18, Nr. 12; S. 25, Nr. 20; S. 32, Nr. 27; S. 33, Nr. 29 u. öfters.

[2]) Hackmann a. a. O. 36 vermutet, daß diese Erzählung entstanden sei durch die Vermengung eines echt volkstümlichen, ursprünglich vielleicht lappischen Märchens, mit Zutaten, welche durch literarischen Einfluß mehr oder weniger direkt der Odyssee entnommen worden sind.

[3]) G. Meyer, Studien und Essays S. 172. Hackmann S. 109.

Mann im Zimmer. ‚Wer bist du?', fragte sie ihn. ‚Ich heiße Niemand', antwortete der Mann. Als die Fee am Abend durch den Kamin entschwinden wollte, warf ihr der Mann glühende Kohlen auf die Füße. Die verbrannte Fee stieß Schmerzensschreie aus; als aber ihre Schwestern sie fragten, wer ihr das angetan, antwortete sie ‚Niemand' und wurde ausgelacht.

Hier wird als Name wie bei Homer „Niemand" genannt. Viel öfter aber werden andere Namen verwendet. Eine märkische Sage lautet[1]): War mal ein Schiffer bei Deetz an der Havel, der hatte sich vor den Wind gelegt und wollte sich ein Gericht Fische fangen. Als er nun genug geangelt hatte, machte er sich ein Feuer an, sie zu braten. Wie er nun die Fische in der Pfanne über dem Feuer hat, taucht plötzlich ein Wassernix aus der Havel auf; das war ein ganz kleines Kerlchen, so groß wie ein Hahn, der hatte eine rote Kappe auf und stellt sich so neben ihn hin und fragt ihn, wie er heiße. — „Wie ich heiße," sagt der Fischer, „ich heiße Selbergedan." „Na," sagt der Wassernix — und kann kaum reden, weil er den ganzen Mund voll Padden hat — „Selbergedan, ik bedrippe di." „I," sagt der Schiffer, „das sollst du einmal tun, dann nehm' ich einen Stock und schlag dich krumm und lahm." Aber der Wassernix kehrt sich nicht daran und sagt noch einmal: „Ik bedrippe di," und ehe sich mein Schiffer es versieht, speit er ihm alle Padden in die Pfanne. Da wurde der Schiffer ärgerlich und nahm einen Stock und schlug gewaltig auf den Wassernix los, daß dieser ganz jämmerlich zu schreien anfing und alle Wassernixe ihre Köpfe aus dem Wasser steckten und ihn fragten, wer ihm denn etwas getan, daß er so schreie. Wie nun aber der Wassernix antwortete: „Selbergedan" und sie das hörten, da sagten sie: „Hast du dir selber etwas getan, dann ist dir nicht zu helfen," und damit tauchten sie wieder

[1]) Schwartz, Sagen der Mark Brandenburg[3] S. 61. v. d. Leyen, Sagenbuch IV, S. 197.

unter. Da sprang auch der geschlagene Wassernix in die Havel. Er hat aber nie mehr einen Schiffer bedrippt.

Schwedisches Volksmärchen [1]): Ein Köhler und ein Teerbrenner hatten Feuer auf eine Waldfrau geworfen, als sie zu nahe herangekommen war, und ihr eingebildet, daß sie „Selbst" hießen. Nun rief sie nach ihrem Mann und sagte, daß sie Schaden durch Brand erlitten hätte. Darauf fragte er: „Von wem?" „Von selbst." „Selbst tun, selbst haben," erhielt sie zur Antwort, da ihr Mann glaubte, daß sie es selbst getan hätte. In einem Walliser Märchen[2]) heißt eine Frau wirklich Selber. Ein Zwerg kommt täglich zu ihr ins Haus und verlangt, daß sie ihm den Rücken kratze. Zuerst tut sie es aus Mitleid; als es ihr lästig wird, klagt sie es ihrem Mann. In den Kleidern der Frau kratzt dieser den Zwerg mit einer Hechel mit eisernen Borsten. Der Zwerg ruft um Hilfe, die anderen Zwerge kommen und fragen, wer ihm etwas getan. Als er sagt „Selber", antworten sie: „Selber ta, selber ha," also genau wie der Mann der Waldfrau im schwedischen Märchen[3]).

Lappisches Märchen[4]): Ein alter Lappe verirrt sich auf der Jagd und kommt zu einer kleinen Hütte im Walde. Er macht dort Feuer, um in einem kleinen Kessel, den er mitführt, etwas von der Jagdbeute zu kochen, da kommt eine Hexe herein und fragt ihn, wie er heiße. Er sagt: „Ich heiße Selbst," gießt ihr aber zugleich einen Schöpflöffel kochendes Wasser ins Gesicht. Sie schreit jämmerlich und ruft: „Selbst mich verbrannte, Selbst mich verbrannte."

---

[1]) Kahle, Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde X (1900), S. 199.

[2]) Jegerlehner, Am Herdfeuer der Sennen. Neue Märchen und Sagen aus dem Wallis S. 27.

[3]) Ganz ähnlich (Kratzen des Rückens) ein Märchen aus Kärnten, nur daß „Selber" hier nicht der wirkliche Name ist. Graber, Sagen aus Kärnten S. 31, Nr. 33. Vgl. auch das Märchen aus dem Oberinntal bei v. d. Leyen IV, 179.

[4]) Poestion, Lappländische Märchen S. 72.

„Hast du dich selbst verbrannt, so mußt du selbst dafür leiden," antwortet es vom nächsten Berge, wo sich ihre Genossen befanden [1]).

Gälisches Märchen [2]): Ein Wasserroß fragt ein Mädchen, wie sie heiße. Sie sagt: „Ich selbst". Als es das Mädchen dann rauben will, verbrüht sie es mit heißem Wasser, und als die anderen Wassergeister fragen, wer es so zugerichtet, antwortet es: „Ich selbst".

Sage aus Unterwallis[3]): In einer Alp wohnte eine Fee, der die Hirten jeden Tag ein Schaf zum Auffressen hinhalten mußten. Eines Tages verabredeten sie, jene umzubringen. Der dazu auserkorene Hirt war der Fee nur unter dem Namen Mîme (= même) bekannt. Mîme steckte der Fee statt des Schafes ein glühendes Eisen in den Rachen. Auf ihr Geschrei kommt eine benachbarte Fee und fragt, wer die Tat begangen. „Mîme hat es getan." „Nun, wenn du selbst der Täter bist, warum rufst du mich?"

In allen diesen Märchen liegt also das gleiche Märchenmotiv vor wie in der Kyklopeia; aber die letztere ist, wie schon hervorgehoben, sicher nicht das Vorbild zu den ja ganz abweichenden Erzählungen der verschiedenen Völker gewesen. Das Motiv ist jedenfalls älter als das Epos, und der Dichter hat nun dieses Märchenmotiv für sein Werk benutzt, ebenso wie er sicher auch noch manche andere Märchenmotive in der Kyklopeia verwertet hat [4]).

Ganz ähnlich wie bei der Geschichte von Polyphem liegt es bei der Erzählung von Aiolos[5]). Ein französisches Schiffermärchen [6]) lautet folgendermaßen. Ein Kapitän wird aus-

[1]) Ganz ähnlich Zingerle, Sagen aus Tirol S. 134, 411.

[2]) Köhler, Kleine Schriften I, 230.

[3]) Radermacher a. a. O. S. 15. Hackmann S. 110.

[4]) Radermacher a. a. O. R. weist auch auf die Ähnlichkeit mit dem Däumlingsmärchen hin.

[5]) Radermacher S. 19.

[6]) Sébillot, Contes des marins nr. XXIII = Sébillot, Contes des provinces de France S. 64 f.

geschickt, um die Winde aus ihrer Heimat herbeizuschaffen; er schließt sie in Säcke ein und verstaut sie in seinem Schiff, indem er den Matrosen streng verbietet, an der Ladung zu rühren. Eines Tages, als sie sich langweilten, weil sie an Bord nichts zu tun hatten, sagte einer von ihnen zu seinen Kameraden: „Ich muß einen Sack öffnen, um zu sehen, worin die Ladung des Schiffes besteht. Sobald ich es weiß, werde ich ihn schnell wieder schließen, und der Kapitän wird nichts merken." Der Matrose öffnete einen der Säcke. Der Südwestwind, der sich darin befand, entfloh und begann so heftig zu wehen, daß das Schiff in einem Augenblick in die Lüfte gehoben und in tausend Stücke zerbrochen wurde; die anderen Säcke platzten, und die sieben Winde entflohen. Sie zerstreuten sich über den Ozean, und seitdem wehen sie dort immer.

Hier wird also das Wehen der Winde durch die Erzählung erklärt, trotzdem ist sie sicher aus der Odyssee entnommen; denn bis auf das αἴτιον am Schluß ist die Übereinstimmung vollkommen. Diese Abhängigkeit wird auch dadurch nicht widerlegt, daß diese Geschichte als ätiologische Legende zu einem Kreis von Sagen tritt, die nichts mit der Odyssee zu tun haben [1]). Die Letten erklären das Hüpfen des Hasen auf folgende Weise. Gott wollte die Mücken vertilgen, weil sie Menschen und Vieh quälten, und so sperrte er sie in einen Sack und übergab diesen dem Hasen, der ihn ins Meer werfen sollte. Unterwegs öffnete der Hase aus Neugier den Sack, die Mücken schwärmten heraus, flogen auf und nieder, der Hase hüpfte ihnen nach, um sie einzufangen, und so hüpft er noch heutzutage [2]). Man muß annehmen, daß das ätiologische Motiv, wie es in der Hasengeschichte vorliegt, zu der Äolusgeschichte hinzugetreten ist und so aus der Verbindung zweier Märchenmotive das

[1]) Radermacher a. a. O. S. 20.
[2]) Dähnhardt, Natursagen I, 191.

französische Märchen entstanden ist. Zu der Annahme, die Radermacher S. 20 wenigstens nicht für ausgeschlossen hält, daß der Grundstoff der Erzählung vom Äolus aus einer ätiologischen Legende stammt, die den Ursprung der Winde zu erklären suchte, — zu dieser Annahme liegt meines Erachtens kein Anlaß vor. Dagegen ist die Geschichte vom Schlauch, in dem die Winde eingeschlossen werden, sicher ein altes Märchenmotiv. Eine Schleswiger Schiffersage [1]) erzählt: In Siseby an der Schlei wohnte ein Weib, das den Wind zu drehen verstand. Als einst die Schleswiger Fischer ihre Kunst in Anspruch nahmen, überreichte sie ihnen ein Tuch mit drei Knoten und sagte, daß sie den ersten und zweiten öffnen könnten, den dritten aber erst, wenn sie Land erreicht hätten. Die Schiffer spannten die Segel auf, obgleich noch Westwind war, der ihnen entgegenwehte. Als aber der älteste der Gilde den einen Knoten öffnete, kam alsbald ein schöner Fahrwind aus Osten. Er öffnete den zweiten. Da hatten sie Sturm und kamen mit der größten Schnelligkeit zur Stadt. Nun waren sie neugierig, was wohl werden würde, wenn sie auch den dritten öffneten. Kaum geschah das, als ein fürchterlicher Orkan aus Westen über sie herfiel, daß sie eilig ins Wasser springen mußten, um ihre Schiffe ans Land zu ziehen. Radermacher (S. 21) bemerkt mit Recht, die Erzählung berichte alles in so origineller Form, daß an eine Ableitung aus der Odyssee nicht wohl gedacht werden könne [2]).

[1]) Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenburg S. 222, Nr. CCCI. Rademacher S. 20.

[2]) Ganz ähnlich ist ein französischer Bericht aus dem 17. Jahrhundert: unterhalb des nördlichen Polarkreises wenden sich Schiffer, da Windstille herrscht, an einen Zauberer. Er macht an eine Ecke des Segels ein Stück Leinwand mit drei Knoten an. Als der erste geöffnet wird, erhebt sich ein günstiger Wind. Als der Wind zu wechseln beginnt, öffnet der Kapitän den zweiten Knoten, und der Wind bleibt infolgedessen günstig. Beim Lösen des dritten Knoten erhebt sich ein Sturm (de la Marinière, voyage des pais septentr. 1671, abgedruckt in der Zeitschrift Mélusine III (1884/85) S. 237.)

In einem lappischen Epos hat eine Jungfrau dreierlei zauberhafte Knoten; als sie den ersten löst, bläst der Wind in die Segel und treibt das Schiff; beim Lösen des zweiten und dritten entsteht starker Sturm und Schiffbruch [1]).

Der Glaube, daß die Winde in Säcke getan werden können, bestand noch im 19. Jahrhundert bei den Lappen; sie gaben ihren Schiffen Zaubersäcke mit, die bestimmte Winde enthielten, um ihnen eine sichere Fahrt zu gewähren [2]). Die mecklenburgischen Seeleute sagen bei starkem Sturme: „Nu hebben de Jongens den Sack weder open makt [3])."

Das Fesseln der Winde wird außer in der Erzählung vom Äolus (X, 20) auch noch Od. V, 383 erwähnt:

ἤτοι τῶν ἄλλων ἀνέμων κατέδησε κελεύθους.

Noch zur Zeit Konstantins war es in Byzanz allgemeiner Glaube, jemand könne nach Wunsch Winde „fesseln" und so ihr Wehen verhindern. Der Philosoph Sopatros soll vom Kaiser getötet worden sein, weil seine Gegner ihn während einer Hungersnot in Byzanz verleumdeten, er habe die Südwinde gefesselt (κατέδησεν), damit Getreideschiffe die Stadt nicht verproviantierten [4]). „Das ähnliche Verfahren des Äolus ist nach allem nun nicht mehr eine poetische Fiktion des Dichters, sondern derselbe hat nur eine alte, auch griechische Tradition vom Windzauber, die sich als ein altes Erbe aus der Urzeit entpuppt, in seine Darstellung verwebt [5])."

Zum Vergleich mit der Geschichte von Kirke [6]) sei zu-

---

[1]) Macdonald, Proceedings of the society of bibl. arch. XIII, 162. Nach Laert. Diog. 8, 60 ließ Empedokles Säcke aus Eselshaut verfertigen, um die Winde zu fangen.

[2]) Grimm, Deutsche Myth.[4] III, 182; vgl. I, 532.

[3]) E. H. Meyer, Deutsche Volkskunde S. 344.

[4]) Eunapios, βίοι φιλοσόφων, βίος Αἰδέσιος, ed. Boissonade I, p. 23.

[5]) Schwartz, Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde III, 449.

[6]) Radermacher S. 5 ff.

nächst eine indische Erzählung mitgeteilt [1]). Yakkhini, eine Menschenfresserin, bannt die Genossen des Wyaga fest und sperrt sie in eine Höhle. Er bewaffnet sich und geht auf die Suche nach ihnen. Die Hexe lädt ihn ein zu baden und zu trinken, doch er bedroht sie mit dem Schwert und zwingt sie zu schwören, keinen Zauber mehr zu üben. Sie bringt die Gefährten wieder herbei. Es wird ein Fest veranstaltet; er vermählt sich mit ihr in einem Gemache, das sie aus dem Fuß eines Baumes hat hervorgehen lassen. Die Übereinstimmung mit dem Kirke-Abenteuer der Odyssee ist hier ja so stark, daß man annehmen muß, daß die Erzählung der Odyssee nach Indien gelangt ist [2]), vermutlich durch den Alexanderzug [3]). Daneben aber gibt es, wie bei den beiden vorher besprochenen Erzählungen der Odyssee, Märchen, die nur einzelne verwandte Motive aufweisen. Ein weit verbreitetes Märchen [4]), den Schülern aus Grimms Märchen „Die zwei Brüder" (Nr. 60) bekannt, erzählt von zwei Brüdern, die nacheinander ausziehen und mit den Tieren, die sie begleiten, einer Hexe begegnen. Der erste wird mit den Tieren durch Berührung mit einer Rute in Stein verwandelt, der zweite ist mißtrauisch gegen die Hexe und zwingt sie mit Gewalt, die Steine wieder zurückzuverwandeln. Sie rührt die Steine mit der Rute an, da wird der Bruder mit den Tieren und dazu noch viele andere wieder lebendig. In einem korsischen Märchen [5]) verwandelt eine böse Fee sechs Brüder durch einen Ring, den sie anlegen, in Böcke und sperrt sie in einen Stall. Die Schwester zieht aus, sie zu erlösen; mit Hilfe einer guten Fee kommt sie zu der Hexe. Als diese auch ihr den Ring zuwirft, trägt ihn ein großer Vogel,

---

[1]) Crooke, Folk-Lore XIX (1908), 179; Radermacher S. 8.

[2]) Radermacher a. a. O.

[3]) Siehe oben S. 5.

[4]) Siehe Bolte und Polivka, Anm. zu Grimms Märchen Nr. 60.

[5]) Ortoli, Les contes populaires de l'île de Corse I, 31 ff. Radermacher S. 9.

den sie vorher befreit hatte, davon. Die Hexe bietet ihr darauf Speise und Trank an, dann ein Goldhalsband und schöne Kleider, aber das Mädchen lehnt alles ab und bleibt infolge dessen unversehrt. Als die Hexe sich zum Schlafe niedergelegt hat, wird sie von dem Mädchen getötet, die Brüder und zahlreiche andere Verwandelte werden wieder zu Menschen. Beide Märchen, die ich hier mitteilte, haben charakteristische Züge mit der Kirke-Erzählung gemeinsam, die Verwandlung durch die Hexe und die Befreiung der Verwandelten durch den Helfer, der die Hexe überwindet, aber die Einzelheiten sind so verschieden und selbständig, daß an eine Abhängigkeit von der Odyssee nicht zu denken ist [1]: auch hier, wie bei den Erzählungen des Polyphem und Äolus, hat der Dichter des Epos alte Märchenmotive für seine Zwecke verwertet.

Das gleiche gilt auch noch von einem anderen Märchen, das sich bei Grimm (Nr. 69) findet, dem Märchen von Jorinde und Joringel. Jorinde wird von einer Hexe in eine Nachtigall verwandelt, Joringel wird zuerst festgebannt und dann losgelassen. Nach langer Zeit findet er eine rote Blume, von der er geträumt hat, daß sie von aller Zauberei frei mache. Mit ihr kommt er zum Schloß der Hexe, die Pforte öffnet sich, als er sie mit der Blume berührt. Dann berührt er mit ihr ein Körbchen, in dem ein Vogel liegt, und ebenso die Hexe selbst. Da kann sie nicht mehr zaubern, und Jorinde wird wieder zur Jungfrau zurückverwandelt, ebenso die anderen Vögel der Hexe. „Das Finden der blutroten Blume entspricht dem Überreichen des μῶλυ durch Hermes, Hermes ganz in der Rolle des alten Männchens oder Weibleins in den Weltmärchen, dem der Held eine Freundlichkeit erwiesen und der dann Ratschläge oder Zaubermittel gibt, ohne die die Aufgabe für Menschenkraft unlösbar bleibt." [2]

---

[1]) Radermacher a. a. O. S. 9.

[2]) Lucas, Sokrates VII (1919), S. 357.

II. Menschen kommen von Bäumen oder Felsen.

Als Penelope den Bettler nach seiner Herkunft fragt, fügt sie hinzu: οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου, οὐδ' ἀπὸ πέτρης (Od. XIX, 163) und weist damit auf eine alte Sage hin, nach der die Menschen einst aus Bäumen oder Felsen gekommen seien[1]). Eine Anspielung auf die Sage macht Hektor Il. XXII, 126: οὐ μέν πως νῦν ἔστιν ἀπὸ δρυὸς οὐδ' ἀπὸ πέτρης τῷ ὀαριζέμεναι. Von einem Ursprung der Menschen aus Bäumen erzählt auch Hesiod (Erga 141): Zeus erschuf das eherne Geschlecht aus Eschen. Ähnliche Erzählungen finden wir bei anderen Völkern. Nach der Edda (Völuspa 17/18, Gylfaginning c. 9) machen Odin und zwei andere Götter Menschen aus Baumstämmen. Nach einer Sage aus Südsibirien ließ Gott an einem Baum neun Äste entstehen und sprach: „Am Fuße der neun Äste mögen neun Menschen sein, aus jenen neun Menschen mögen neun Völker entstehen[2])." Nach iranischer Darstellung ist das erste Menschenpaar auf einem Baum gewachsen[3]). Nach einer Zigeunersage entsprangen die Menschen aus Blättern eines großen Baumes[4]). An die Entstehung ἀπὸ πέτρης erinnert die Sage von Deukalion und Pyrrha (Ovid, Met. I, 381 ff.).

Aber es ist von Interesse, daß neben diesen Sagen von der Entstehung bestimmter oder der ersten Menschen auch ein allgemeiner Volksglaube besteht, daß die Kinder überhaupt von Bäumen und Felsen kommen; vielleicht gehen die Einzelsagen darauf zurück.

Nach der verbreitetsten Vorstellung holt der Storch die Kinder aus Brunnen oder Bächen, daneben ist aber auch

---

[1]) Sokrates zitiert diesen Vers in Platos Apologie c. 23.

[2]) Dähnhardt, Natursagen I, 4.

[3]) Dähnhardt S. 8.

[4]) Dähnhardt a. a. O. S. 35. Nach D. ist die Zigeunersage indisch-iranischen Ursprungs.

der Glaube viel verbreitet, daß sie aus Bäumen oder Felsen stammen. Im Kanton Luzern z. B. und in Graubünden kommen die Kinder aus irgendeinem morschen Baumstrunk, aus einem „hohlen Stock" im Walde [1]). In Ostfriesland und Holland ist es allgemeiner Volksglaube, daß die neugeborenen Kinder aus einem alten, großen hohlen Baume tief in einem großen Walde kommen, und man braucht den Ausdruck „Kinder aus dem hohen Baume holen" für „Kinder zur Welt bringen [2])". Vielfach glaubt man, daß die Kinder aus bestimmten Bäumen geholt werden, so aus der großen Linde bei Nierstein in Rheinhessen, der Tititanne am Feldberg, aus dem Kindlibirnbaum in Aargau [3]), aus dem heiligen Baum bei Nanders in Tirol, einem uralten Lärchenbaum, aus dessen Nähe niemand Bauholz oder Brennholz zu nehmen wagt, bei dem zu schreien oder zu lärmen für himmelschreienden Frevel gilt [4]). In Siebenbürgen bringt die Hebamme die Knaben aus einem knorrigen Birnbaum, die Mädchen aus einem schlanken Zwetschenbaum [5]). Nach einer anderen siebenbürgischen Vorstellung kommen die Kinder von der „Bäschmota". Sie gräbt sie unter einem großen dicken Baume im Walde hervor oder zieht sie aus ihrem Brunnen, der unter einem großen Baum sich befindet [6]).

Sehr interessant für den Wechsel der Vorstellungen ist die Erzählung vom Kinderbaum in der Lüneburger Heide. Nahe der Straße, die von Boitzenhagen nach Knesebeck führt, steht eine Eiche, die der „Kinderbaum" genannt wird. Die Boitzenhagener müssen in Knesebeck taufen lassen; fährt eine Taufgesellschaft durch den Wald nach Knesebeck,

---

[1]) Bugge, Studien über die Entstehung der nord. Götter- und Heldensage, übers. v. Brenner, S. 543. Dieterich, Mutter Erde S. 126.

[2]) Bugge a. a. O. S. 544.

[3]) Blätter f. hess. Volkskunde III (1901), S. 6. Dieterich a. a. O. S. 19.

[4]) Mannhardt, German. Myth. S. 669.

[5]) Dieterich a. a. O. S. 126. [6]) Bugge a. a. O. S. 543.

so lagert sie sich am Kinderbaum und genießt Kuchen und Branntwein. Nach dem Mahle gießt man drei Schluck Branntwein auf den Baum aus. Auch die Hochzeitsgesellschaften, die dort durchfahren, halten bei der Eiche still und schmücken ihre Zweige mit bunten Bändern. Je eher diese Bänder in Wind und Wetter wieder vergehen, desto mehr Glück hat die betreffende Ehe. Der Name „Kinderbaum" soll daher kommen, daß eine Taufgesellschaft, die zu viel gezecht hatte, hier den Täufling vergaß. Als man zurückkehrte, um das Kind zu holen, war es von einem wilden Eber zerrissen [1]). Wie schon Andree a. a. O. richtig bemerkt, ist das natürlich eine späte Erklärung, aufgebracht von solchen, denen der Ursprung der Kinder aus einem Baum nicht mehr geläufig war. In Wirklichkeit handelt es sich natürlich auch hier um einen heiligen Baum, aus dem die Kinder kommen sollten. Nach der Geburt des Kindes dankt man ihm durch das Trankopfer, das man über ihn ausgießt, bei der Hochzeit aber schmückt man die Eiche, offenbar um ihre Gunst und damit Kindersegen zu erlangen.

Kaum minder verbreitet ist der Glaube, daß die Kinder ἀπὸ πέτρης kommen. In Pommern erzählt man vielfach, daß sie aus Steinen zur Welt gebracht wurden; man sagt auch, die Steine würden mit einem Schlüssel aufgeschlossen und die Kinder hervorgeholt. In den Vogesen gibt es verschiedene Felsen, aus denen die kleinen Kinder zur Welt kommen sollen [2]). In Schwaben zeigt man am Wiesensteig von Schirneck nach Rottau einen Fels, von welchem die Kinder kommen sollen [3]). Nach badischem Volksglauben kommen die Kinder aus Steinen und Höhlen [4]), in der Schweiz aus den „Kindlisteinen", die es an verschiedenen Orten gibt. Im Aargau klopft die Hebamme an diesen Stein

[1]) Andree, Zeitschr. des Ver. f. Volkskunde VI, 366.
[2]) Dieterich a. a. O. S. 20.
[3]) Sepp, Völkerbrauch bei Hochzeit, Geburt und Tod S. 7.
[4]) E. H. Meyer, Badisches Volksleben im 19. Jahrhundert S. 14.

an und geht dreimal pfeifend um ihn herum oder sie rutscht mit dem nackten Hintern über ihn oder sie öffnet ihn mit einem goldenen Schlüssel [1]).

III. Brautkauf und Mitgift.

Nach dem alten Brauche des homerischen Zeitalters kauft der Bräutigam die Braut dem Vater ab, indem er einen meist in Vieh bestehenden Preis, die ἕδνα, zahlt.

Daß der Bräutigam die ἕδνα gibt, wird ziemlich häufig erwähnt; nicht aus allen Stellen ergibt es sich klar, wem er sie zahlt, ob dem Vater oder der Braut. Allein einige Stellen zeigen vollkommen deutlich, daß der Vater sie erhält. Odyss. VIII, 318 will Hephaistos von Zeus wegen des Ehebruchs der Aphrodite die ἔεδνα zurückfordern, die er für sie gegeben. Odyss. XV, 367 wird zwar der Ausdruck ἕδνα nicht gebraucht, sondern nur μύρι' ἔλοντο von den Eltern gesagt, aber der Sinn zeigt doch, daß genau dasselbe gemeint ist wie in den Worten des Hephaistos, jedenfalls wird auch hier deutlich von einem den Eltern gezahlten Kaufpreis gesprochen. Sehr deutlich ist auch Il. XIII, 365: Otryoneus wünscht die Kassandra ohne ἕδνα (ἀνάεδνον) zu heiraten, verspricht aber dafür dem Vater Priamos, die Griechen aus Troja zu verjagen. Der Dienst, der die ἕδνα ersetzen soll, wird dem Vater geleistet, also müssen diesem offenbar auch die ἕδνα gezahlt werden. Ebenso muß aber dann natürlich, was ja auch der Zusammenhang an sich ergibt, das ἀνάεδνον Il. IX, 144 aufgefaßt werden: Agamemnon verzichtet auf die ἕδνα, die sein Eidam ihm eigentlich geben müßte, er gibt im Gegenteil ihm als μείλια reiche Gaben. Schließlich beweist auch der Ausdruck παρθένοι ἀλφεσίβοιαι (Il. XVIII, 593), daß die Tochter dem Vater Rinder einbringt, ihm also ein Kaufpreis gezahlt wird.

---

[1]) Dieterich a. a. O. S. 126.

Nach diesen unzweideutigen Fällen darf man annehmen, daß auch da, wo der Empfänger nicht genannt ist, der Vater, nicht die Braut die ἕδνα bekam. Keine der in Betracht kommenden Stellen widerspricht dem: Od. VI, 159; XI, 282; XV, 16; XVI, 77, 391; XIX, 528; XXI, 161[1]). Il. XI, 243; XVI, 178, 190; XXII, 471.

Aber neben dieser alten Sitte des Brautkaufs begegnet uns in der Odyssee wie auch in der Ilias die neuere Sitte der Mitgift. Zwar wenn Ilias VI, 193 der lykische König seinem Schwiegersohn Bellerophontes die Hälfte seiner königlichen Macht abtritt und Odyssee VII, 314 Alkinoos dem Odysseus Haus und Besitz verspricht, wenn er sein Schwiegersohn werden will, so sind das besondere Fälle, in denen der Vater einen Fremden zu halten wünscht, und auch die μείλια, die Agamemnon dem Achilles verspricht, wenn er seine Tochter heirate, sind sicher nicht, wie Hesych meint, identisch mit Morgengabe. Andere Stellen aber lassen keinen Zweifel, daß neben der Sitte des Brautkaufes auch die Sitte der Mitgift aufgekommen war. Priamos sagt Il. XXII, 51, daß der greise Altes seiner Tochter Laothoe bei der Heirat viel mitgegeben habe, und wenn Il. IX, 148 Agamemnon erklärt, er wolle so viel μείλια dem Achilles mitgeben, wie noch nie ein Vater seiner Tochter mitgegeben, so ist zwar, wie eben erwähnt, unter den μείλια nicht eine Mitgift im eigentlichen Sinne zu verstehen, aber der Zusatz scheint doch zu zeigen, daß öfters ein Vater seiner Tochter viel mitgab, — denn daß die Eheschließung zur Schlichtung eines Streites erfolgt, ist doch sicher immer ein seltener Fall gewesen, so

[1]) „Daß die Hand der Penelope wie jeder anderen Frau dem gebühre, der den größten Preis zahlt, darüber herrscht nirgends ein Zweifel," sagt Cauer (Grundfragen der Homerkritik[2] S. 290) mit Recht, und er hat vermutlich auch recht, wenn er annimmt, daß das ἐεδνώσατο Od. II, 53 nicht anders gemeint sein könne, als daß Telemach sage: „Die Freier sträuben sich, in das Haus des Ikarios zu gehen und bei ihm zu werben, der seine Tochter dem Meistbietenden geben würde." Die alte Sitte gibt also auch bei der Witwe dem Vater dieses Recht.

daß auf solche Fälle Agamemnon wohl kaum Bezug nehmen kann. Odyss. I, 277 aber (= II, 196) heißt es von den Eltern — anders kann οἱ δὲ unmöglich aufgefaßt werden —, sie werden die ἕεδνα bereitstellen, in reicher Fülle, wie es sich ziemt, daß sie einer lieben Tochter mitgegeben werden. Dasselbe Wort also, das sonst, wie wir sahen, den Kaufpreis bezeichnet, wird hier für Mitgift gebraucht [1]). Wie dieser Bedeutungswandel zu erklären, darüber später.

Aristoteles kam die Sitte des Brautkaufes barbarisch vor [2]) — ein Beweis, daß sie auch im letzten Rest in Griechenland längst abgekommen war [3]); — auch heute kommt es sicherlich vielen seltsam vor, wenn sie hören, daß noch in homerischer Zeit ein solcher Brauch üblich war, der doch die Frau zur Ware herabsetzte. Aber er wird begreiflicher, wenn wir hören, wie es bei anderen Völkern war, und er muß daher auch den Schülern durch Mitteilungen von anderen Völkern, namentlich aber aus deutschem Brauche, zum Verständnis gebracht werden.

In Rom war der Brautkauf in historischer Zeit nicht mehr üblich. Daß er aber einst existiert hat, beweist seine

---

[1]) Athetese von Vers 278, die z. B. Belzner, Homer. Probl. I, 72 und Römer bei Belzner S. 136 verlangt, halte ich für unzulässig, solange die Möglichkeit einer Erklärung vorhanden ist. Daß im späteren Griechisch ἔδνον in der Bedeutung „Mitgift" gebraucht wird, zeigen folgende Stellen.

Pindar, Olymp. IX, 15. ἀκρωτήριον Ἄλιδος,
τὸ δήποτε Λυδὸς ἥρως
Πέλοψ ἐξάρατο κάλλιστον ἔδνον Ἱπποδαμείας.

Euripides, Androm. 152. Μενέλαος ἡμῖν ταῦτα δωρεῖται πατὴρ
πολλοῖς σὺν ἕδνοις.

Ebenda V. 872. ἀνδρὸς ἐσθλοῦ παῖδα σὺν πολλοῖς λαβών
ἕδνοισιν.

[2]) Aristoteles, Polit. II, 8, 11, p. 1268 b., 39: τοὺς γὰρ ἀρχαίους νόμους λίαν ἁπλοῦς εἶναι καὶ βαρβαρικούς· ἐσιδηροφοροῦντό τε γὰρ οἱ Ἕλληνες καὶ τὰς γυναῖκας ἐωνοῦντο παρ' ἀλλήλων.

[3]) In Thrakien war sie noch zu Xenophons Zeit üblich. Xenoph. Anab. VII, 2, 38. Vgl. Herod. V, 6.

symbolische Erhaltung in der Eheform der *coemptio*. In Gegenwart von fünf Zeugen schlägt der Bräutigam ein As an eine eherne Wage und übergibt es dann dem Verkäufer [1]), — die Wage zeigt, daß der Brauch aus einer Zeit stammt; wo das Gold noch nicht geprägt, sondern gewogen wurde [2]).

Im alten Indien war der Brautkauf ursprünglich allgemein üblich, dann wurde er den höheren Ständen, den Brahmanen und Kriegern, untersagt, schließlich auch den anderen und als eine verwerfliche Art der Eheschließung bezeichnet [3]). Aber trotz dieser Verwerfung schon in alter Zeit ist er bis heute noch nicht ausgerottet. In Bengalen ist der Frauenkauf heute nur bei niedrigen Kasten üblich, im Gebiet von Bombay aber sehr weit verbreitet, auch bei den höheren Kasten; in Assam wird die Ehe fast nur durch Frauenkauf geschlossen, selbst bei Brahmanen [4]). Bei den Iraniern ist der Brautkauf ebenfalls heute noch üblich, es werden hohe Preise an die Eltern der Braut gezahlt [5]). Bei den Armeniern verbot Justinian den Frauenkauf [6]), trotzdem kommt er heute noch vor [7]).

Von besonderem Interesse sind uns natürlich germanische Bräuche [8]). Tacitus freilich spricht nicht von einem Kaufe,

---

[1]) Blümner, Röm. Privataltert. S. 348.

[2]) Roßbach, Röm. Ehe S. 82.

[3]) Strabo XV, c. 54, p. 709. v. Sehroeder, Hochzeitsbräuche der Esten S. 24. [4]) Jolly im Grundriß der indo-arischen Philologie II, 8, 52.

[5]) Hermann, Zur Geschichte des Brautkaufes bei den indogerm. Völkern, Progr. der Hansaschule zu Bergedorf 1904, S. 10 f.

[6]) C. iuris civ. III, Novellae ed. Schöll-Kroll p. 145. καὶ ὡήθημεν χρῆναι ῥητῷ νόμῳ κἀκεῖνο ἐπανορθῶσαι τὸ κακῶς παρ' αὐτοῖς ἁμαρτανόμενον — — μηδὲ χωρὶς προικὸς αὐτὰς εἰς ἀνδρὸς οἰκίαν μηδὲ ἀγοράζεσθαι παρὰ τῶν συνοικεῖν μελλόντων, τοῦτο, ὅπερ βαρβαρικώτερον μέχρι τοῦ νῦν παρ' αὐτοῖς ἐνομίσθη.

[7]) Hermann a. a. O. S. 12 f.

[8]) Tacitus, Germ. 18. *Dotem non uxor marito, sed uxori maritus offert. intersunt parentes et propinqui ac munera probant: munera non ad delicias muliebres quaesita nec quibus nova nupta comatur, sed boves et frenatum equum et scutum cum framea gladioque.*

sondern von einer *dos*, die der Gatte der Frau gibt. Aber die Art der Gaben zeigt deutlich, daß sie nicht der Braut gegeben wurden, sondern für den Vater oder die männlichen Mitglieder der Sippe überhaupt bestimmt waren, also einen Kaufpreis darstellten, — es sind Dinge, die auch noch später als Bestandteile des Brautkaufes vorkommen [1]). Daß bei den alten Germanen die Zahlung eines Kaufpreises an den Vater oder Vormund üblich war, steht jedenfalls fest; die Zustimmung der Braut ist zur Ehe nicht erforderlich, da sie nur als Gegenstand des Kaufes, nicht als vertragschließender Teil betrachtet wird [2]). Erst durch den Brautkauf wird die Ehe gesetzmäßige Verbindung, ohne ihn gelten die Kinder nicht als rechtmäßige Glieder des väterlichen Geschlechts [3]). *uxorem emere* ist noch in fränkischer Zeit der Ausdruck für Heiraten [4]). Im Heliand 295 heißt es: „Da wurde das Gemüt und der Sinn Josephs verstört, der sich vorher das Mädchen, das fromme Weib, die Frau aus edlem Geschlechte als Gattin g e k a u f t h a t t e."

Wenn aber in der älteren Zeit bei den Germanen wirklich die Person der Braut gekauft wurde, so tritt allmählich eine dreifache Änderung ein. Erstens faßt man den Kauf so auf, daß nicht die Person, sondern die „Muntschaft" die Gewalt über die Braut durch den Kaufpreis erwerben wird [5]), was vielleicht tatsächlich kein tiefgreifender Unterschied ist. Zweitens wird der Kauf bisweilen, wie im alten Rom (siehe oben S. 22), zu einem symbolischen Kaufe abgeschwächt: zur Zeit Chlodwigs wurde bei den Franken

---

[1]) Weinhold, Die deutschen Frauen im Mittelalter [3] I, 294. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde IV, 307. Schroeder (Lehrbuch der deutschen Rechtsgesch. [6] I, 76, 63) sieht freilich in der von Tacitus angeführten *dos* Waffenreichung als Adoptionsritus und Adoptionsgabe.

[2]) Brunner, Deutsche Rechtsgesch. [2] I, 96. Schröder a. a. O. I, 75. [3]) Weinhold a. a. O. I, 291.

[4]) Brunner a. a. O. I, 96. [5]) Weinhold a. a. O.

nur ein Solidus und ein Denar gezahlt [1]). Viel wichtiger aber für die Frage, die uns bei der Erörterung der homerischen ἕδνα aufstieß (siehe oben S. 22), ist das Dritte. Es setzt sich bei den germanischen Stämmen in fränkischer Zeit allmählich die Änderung durch, daß der Kaufpreis nicht mehr dem Vater, sondern der Braut selbst zufällt [2]). Das entwickelt sich so — nicht bei allen Stämmen gleichmäßig —, daß der Vater zunächst einen Teil des erhaltenen Preises der Braut mitgibt. Bei den Burgunden bekam der Vater den ganzen Preis, und es war ihm überlassen, ob er der Braut davon etwas abgeben wollte; bei den Langobarden erhielt noch im 7. Jahrhundert der Vater den Brautschatz, seit König Lintprand (713—744) erhält er nur einen kleinen Teil, das übrige die Braut. Dieselbe Entwicklung hatte sich bei den Westgoten, Franken, Alamannen, Baiern schon früher vollzogen; die Franken kannten schon zur Zeit Chlodwigs den Brautschatz nur als Gabe des Mannes an die Frau [3]). Wenn aber der Vater den Preis, der ihm zusteht, zum Teil oder auch ganz der Tochter überläßt, so ist eben daraus eine Mitgift geworden, die aber mit demselben Namen wie der alte Kaufpreis, als Wittum bezeichnet wird. So wird es uns, worauf schon Cauer [4]) hingewiesen hat, verständlich, wie auch bei Homer ἕδνα im Sinne von Mitgift gebraucht werden konnte (oben S. 22). Nach Kluge (Etymolog. Wörterbuch S. 428) u. a. ist Wittum, agls. weoduma, Kaufpreis der Braut, auch sprachlich mit ἕδνα verwandt [5]). Mit Witwe, womit es im gewöhnlichen Sprachgebrauch zusammengebracht wird, hat es nichts zu tun. Wie der weitere Bedeutungs-

---

[1]) Weinhold a. a. O. S. 293.

[2]) Sohm, das Recht der Eheschließung S. 33.

[3]) Weinhold a. a. O. S. 295. Schroeder a. a. O. I, 328.

[4]) Cauer, Grundfr. der Homerkritik [2] S. 288, 27.

[5]) Ob auch in Griechenland der Übergang zur Bedeutung „Mitgift" sich genau ebenso vollzogen hat wie bei den Germanen, wissen wir freilich nicht, sondern können es nur vermuten.

wandel entstand, erklärt Sohm a. a. O.: „Infolge des ehelichen Güterrechts, welches das gesamte Vermögen der Frau der Verwaltung des Mannes unterwarf, verstand es sich von selbst, daß die Leistung, die der Mann der Frau machte, nicht sofort, sondern erst nach Auflösung der Ehe wirklich in die Hände der Frau gelangte, daß also die Zahlung erst der Witwe zugute kam."

Mindestens der Form nach bestand der Brautkauf noch einen großen Teil des Mittelalters hindurch, um so weniger kann man sich über sein Vorkommen im homerischen Zeitalter wundern. Das Konzil von Trier verbietet ihn im Jahre 1227 [1]), aber bei den Dithmarschen ist er trotz des kirchlichen Verbotes noch im 15. Jahrhundert üblich gewesen [2]). Die Redensart, „sich ein Weib kaufen", erhielt sich in Deutschland bis ins späte Mittelalter [3]) und in Holland bezeichnet der Volksmund die Braut noch jetzt als „verkocht" (verkauft) [4]).

Wie bei den bisher genannten Völkern war der Brautkauf auch bei anderen indogermanischen Völkern üblich, vor allem bei den Slawen [5]). Bei ihnen finden wir auch eine interessante Analogie zu dem homerischen ἀλφεσίβοια: altrussisch heißt die Jungfrau *kunka*, von *kuna*, Marder, weil man in Rußland mit Marderfellen bezahlte [6]). Aber der Brautkauf ist keineswegs nur indogermanische Sitte, er gehört offenbar zu den Bräuchen, die fast allen Völkern gemeinsam sind, zum „Völkergedanken" Bastians. Bei zahlreichen Völkern der alten und neuen Welt, namentlich solchen auf primitiver Kulturstufe, findet sich der Frauenkauf [7]).

---

[1]) Weinhold a. a. O. S. 294, 2. [2]) Hermann a. a. O. S. 25.

[3]) Grimm, Deutsch. Rechtsaltert.[4] I, 583. [4]) Brunner a. a. O. S. 97.

[5]) Hermann a. a. O. S. 16 ff. Schrader, Die Indogermanen S. 77 ff. v. Schroeder, Hochzeitsbrauch der Esten S. 26 ff.

[6]) Schrader a. a. O. S. 77.

[7]) Post, Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts S. 173 ff.

Wir hatten vorher gesehen, daß nach germanischer Auffassung die Kinder ohne Zahlung des Brautpreises nicht als rechtmäßige Glieder des väterlichen Geschlechts galten. Genau dasselbe begegnet uns in Afrika und Amerika. Bei den Makalaka in Ostafrika haben die Eltern der Frau das Recht, die Kinder, die sie bekommt, für ihre Familie in Anspruch zu nehmen, wenn der Mann den Kaufpreis nicht bezahlt hat [1]), und bei den Modoc-Indianern gelten die Kinder einer ohne Brautpreis verheirateten Frau als illegitim [2]).

Daß bei den alten Israeliten der Brautkauf üblich war, zeigen mehrere Stellen des Alten Testaments. 1. B. Mos. 31, 15 sagen Rahel und Lea von ihrem Vater zu Jakob: „Gelten wir ihm nicht als Fremde, nachdem er uns verkauft und das Geld, das er für uns bekam, längst verzehrt hat?" 2. B. Mos. 22, 16 wird das „Kaufgeld für Jungfrauen" erwähnt. 1. Buch Sam. 18, 25 läßt Saul David, dem er seine Tochter geben will, sagen, er begehre keine andere Morgengabe als hundert Philistervorhäute. Das ist natürlich nur zu verstehen, wenn sonst Gaben an den Vater üblich waren. Auch Jakob zahlt Laban nicht Geld für seine Töchter, sondern leistet ihm Dienste. Auch bei Homer war uns ja (S. 20) der Ersatz der ἕδνα durch Dienste begegnet [3]). Dieser Ersatz des Kaufpreises durch Arbeit kam auch bei den Nordgermanen vor. In der Eyrbyggjasaga sagt eine Mutter zu dem Manne, der um ihre Tochter wirbt: „Da du arm bist, will ich nach der Weise der Alten tun und dich durch große Arbeiten die Heirat verdienen lassen [4])." Auch auf den Philippinen muß der Bräutigam der Familie der Braut eine Zeitlang Dienste leisten [5]).

---

[1]) Jäkel, Studien zur vergl. Völkerkunde S. 134.
[2]) Jäkel a. a. O. S. 136.
[3]) Vgl. auch Od. XI, 288.
[4]) Weinhold, Altnord. Leben S. 242.
[5]) Kohler, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. V, 357.

Bei den Arabern in Palästina ist heute noch am Verlobungstage die Hauptsache die Festsetzung des Kaufpreises für die Braut. Der Löwenanteil an der Kaufsumme fällt dem Brautvater zu, das übrige wird zum Ankauf von Kleidern und vor allem zum Schmuck für die Braut verwendet [1]). Wir sehen also auch hier wieder, daß der Vater nur einen Teil des Kaufpreises behält, den Rest aber der Tochter zuwendet, d. h. auch hier zeigt sich, wie bei den Germanen und bei den Griechen, der Übergang vom Kaufe zur Ausstattung oder Mitgift. Der gleiche Übergang findet sich auch sonst noch bei heutigen Völkern in Asien, Afrika und Amerika, bei denen der Bräutigam den gezahlten Preis ganz oder zum Teil zurückerhält oder die Mitgift gar den Kaufpreis übersteigt [2]).

Hephaistos will von Zeus den Kaufpreis zurückfordern, weil der Gatte die Ehe gebrochen hat (oben S. 20). Auch das ist offenbar kein bloßer Scherz, den der Dichter frei erfunden hat, sondern er verwendet dabei einen alten Rechtsbrauch, der bei vielen Völkern vorkommt. Bei den Kaffern z. B. bekommt der Gatte den Preis zurück, wenn die Frau ihm entläuft und sich weigert, zurückzukehren [3]), ebenso wird bei den Herero [4]), bei den Tungusen [5]) und anderen Stämmen [6]) im Falle der Scheidung der Kaufpreis zurückgegeben. Aber nicht nur, wenn die Scheidung durch Entlaufen der Frau oder durch Ehebruch veranlaßt ist, kann der Gatte den Kaufpreis zurückfordern, sondern auch, wenn die Frau kinderlos geblieben ist und deshalb verstoßen wird, —

---

[1]) Löhr, Volksleben im Lande der Bibel S. 52.

[2]) Kohler a. a. O. 341, 347 ff., 353. Post a. a. O. S. 177 f.

[3]) Er erhält ihn aber nicht zurück, wenn Kinder vorhanden sind. Diese bleiben Eigentum des Mannes nnd entschädigen ihn für den Kaufpreis. Fritsch, Die Eingeborenen Südafrikas I, 113.

[4]) Irle, Die Herero S. 106.

[5]) Kohler a. a. O. S. 341.

[6]) Post a. a. O. S. 204.

von verschiedenen asiatischen und afrikanschen Stämmen wird das berichtet [1]).

Wie ist der Frauenkauf entstanden? Wie erklärt es sich, daß er noch bei ziemlich hochstehenden Völkern beibehalten wurde? Wie erklärt sich der Übergang zur Mitgift? Die Tochter ist in alter Zeit sicher eine wertvolle Arbeitskraft für den Vater gewesen, es ist also begreiflich, daß er entschädigt werden mußte, wenn er diese Arbeitskraft verliert. Eine Herabwürdigung der Persönlichkeit der Frau ist es natürlich, daß sie genau wie eine Ware verkauft wird, ohne daß sie selbst dabei mitzusprechen hat (vgl. oben S. 24). Aber was man teuer bezahlt hat, das pflegt man andererseits auch heute noch höher zu schätzen als das, was man billig erworben oder gar zum Geschenk erhalten hat, und auf primitiver Kulturstufe war das sicher nicht anders. So hat der Mann sicherlich das teuer erkaufte Gut, das Weib, eben des Preises wegen geschätzt und war geneigter, das Wertstück gut zu behandeln. So erklärt es sich, daß Saxo Grammaticus (V, p. 235) berichtet, der Dänenkönig Frotho habe nach dänischem Vorbilde den besiegten Ruthenen geboten, *ne quis uxorem nisi emptitiam duceret, venalia siquidem connubia plus stabilitatis habitura censebat, tutiorem matrimonii fidem existimans, quod pretio firmarentur.* Daß der Kauf einen gewissen Schutz gegen leichtfertige Verstoßung bietet, sehen wir noch bei heutigen Völkern niederer Stufe. Bei den Tungusen erhält der Gatte den Preis nicht zurück, wenn er die Frau ohne Grund verstößt [3]). Vgl. was von Schrenck (bei Schurtz, Urgeschichte

---

[1]) Hildebrandt, Zeitschr. f. Ethnologie X (1878), 401. Post a. a. O. S. 204 f. Kohler a. a. O. S. 348 ff. Jäkel a. a. O. S. 135.

[2]) Auf den öfters ausgesprochenen Gedanken, daß es eine Ablösung des Frauenraubes ist, gehe ich nicht ein, da keinerlei Beweis dafür erbracht ist.

[3]) Kohler a. a. O. S. 341.

der Kultur S. 127) über die Sitte des Weiberkaufes bei den Giljaken sagt: „Mag sie auch eine für unser Gefühl verletzende Nichtachtung der menschlichen Würde und der persönlichen Rechte des Weibes in sich schließen, indem sie es dem Manne gegenüber schlechtweg als Ware hinstellt, so übt sie dagegen doch einen gewissen moralischen Zwang auf die Männer aus. Denn vor allem nötigt sie diese, durch Tätigkeit und Arbeit die Mittel zu erwerben, um ein Weib zu kaufen und einen eigenen Hausstand gründen zu können, und setzt damit auch allzu frühen Eheschließungen einen wirksamen Damm entgegen. Ferner tut sie durch die materiellen Hindernisse, die sie der Vielweiberei in den Weg legt, der Monogamie Vorschub. Und endlich bietet sie dem Weibe sowohl eine Garantie guter Behandlung seitens der Eltern, indem ein wohlgenährtes und gutgehaltenes Mädchen leichter und teurer verkauft werden kann, als besonders auch einen gewissen Schutz gegen rohe Mißhandlungen seitens des Mannes; denn das mühsam und teuer Erkaufte pflegt, zumal beim Naturmenschen, in der Regel auch höher geschätzt und besser gehütet zu werden als das nur mühelos und billig Erlangte oder gar Geschenkte. So bildet der Brautpreis bei den Naturvölkern gewissermaßen ein Korrektiv für die ihnen noch abgehende geistige Schätzung und Hochachtung des Weibes, und je höher er ist, desto größere Wirkung läßt sich von ihm erwarten, und ein desto besseres Prognostikon stellt er den ehelichen und Familienverhältnissen des betreffenden Volkes aus."

Der Grund für den Übergang von Brautkauf zur Mitgift ist nach Hermann Blümner (Griech. Privataltertümer S. 264) in Griechenland weniger eine etwaige Veränderung des statistischen Verhältnisses der Geschlechter als vielmehr die Notwendigkeit, den Mann noch durch ein weiteres Band an seine Frau zu fesseln. Der Mann sollte bei der großen Leichtigkeit der Ehescheidung wenigstens durch Eigennutz verhindert werden, daß er entweder selbst in unbegründeter

Weise von seinem Verstoßungsrechte Gebrauch machte oder durch seine Behandlung die Frau zur Anwendung ihrer Befugnis, Lösung der Ehe zu beantragen, nötigte. Nach dem eben Angegebenen wird diese Erklärung kaum zutreffen; gerade der Kaufpreis konnte, wie wir sahen, gegen eine leichtfertige Verstoßung schützen. Der Grund der neuen Ordnung ist vielmehr vermutlich in der Hauptsache die Änderung der wirtschaftlichen Stellung der Frau gewesen. Aus einer Arbeitskraft, die man kaufen muß, weil sie etwas einbringt, wird die Frau allmählich zu einem Wesen, das dem Manne durch den Unterhalt Kosten macht. Der Vater, dem die Kosten des Unterhalts abgenommen werden, gibt daher dem Manne etwas zu, statt etwas zu erhalten. Aber freilich ist das nicht der einzige Grund der Änderung gewesen; er trifft ja da nicht zu, wo die Mitgift nur in der Gabe des Bräutigams besteht, die statt des Vaters die Braut selbst erhielt. Hier spielte wohl die höhere Schätzung des Weibes wesentlich mit, die nun, statt als Sache, als Persönlichkeit betrachtet wird, die selbst Besitz haben kann, wenn sie ihn auch in der Regel, solange der Gatte lebt, ihm zur Benutzung und Verwaltung überläßt (siehe oben S. 26).

IV. Der Eid.

Die einzigen Verbrecher, die nach der Ilias (III, 278; XIX, 259) in der Unterwelt bestraft werden, sind die Meineidigen. Also, dieser Schluß scheint nahe zu liegen, ist der Meineid in den Augen der Griechen das größte Verbrechen gewesen, größer selbst als der Mord. Der Eid ist für uns eine feierliche Bekräftigung der Wahrheit, der Meineid also eine besonders schlimme Form der Lüge. Aber die Griechen urteilten ja über die Lüge nicht allzu hart. Die attischen Redner betrachten es doch als ihr gutes Recht, von der Wahrheit abzuweichen, wenn man dem Gegner damit schaden kann, und selbst Plato, der die Lüge sonst energisch verwirft,

hält sie zu politischen Zwecken für zulässig [1]). Daß das homerische Zeitalter nicht strenger dachte, zeigt die Odyssee deutlich: Odysseus gehen seine Lügenerzählungen glatt vom Munde, und seine Schutzgöttin Athene freut sich, wie gewandt er darin ist.

κερδάλεος κ' εἴη καὶ ἐπίκλοπος ὅς σε παρέλθοι
ἐν πάντεσσι δόλοισι καὶ εἰ θεὸς ἀντιάσειεν.
σχέτλιε, ποικιλομῆτα, δόλων ἄτ', οὐκ ἄρ' ἔμελλες,
οὐδ' ἐν σῇ περ ἐὼν γαίῃ, λήξειν ἀπατάων
μύθων τε κλοπίων, οἵ τοι πεδόθεν φίλοι εἰσίν (Od. XIII, 291 ff.).

Wenn trotzdem gerade der Meineidige in der Unterwelt büßen muß, so erklärt sich das aus dem ursprünglichen Begriff des Eides. Nicht die Verletzung der Wahrheit wird von den Göttern als sittliche Verfehlung bestraft, sondern der Meineidige verfällt den Göttern, bei denen er geschworen, weil er sich ihnen für den Fall eines falschen Schwures geweiht, ihre Rache auf sich beschworen hat. Der Fluch ist im Eide das Wesentliche und Ursprünglichste [2]). Vgl. z. B. Il. XIX, 264. εἰ δέ τι τῶνδ' ἐπίορκον, ἐμοὶ θεοὶ ἄλγεα δοῖεν
πόλλὰ μάλ', ὅσσα διδοῦσιν ὅτις σφ' ἀλίτηται ὁμόσας.
Sophokles, König Ödipus 644. ἀραῖος, εἰ σέ τι δέδρακ' ὀλοίμην, ὧν ἐπαιτιᾷ με δρᾶν. Antiphon 5, 11. δέον σε διομόσασθαι ὅρκον τὸν μέγιστον καὶ ἰσχυρότατον, ἐξώλειαν σαυτῷ καὶ γένει καὶ οἰκίᾳ τῇ σῇ ἐπαρώμενον. Äschines g. Ktes. 110 (Bundeseid der Amphiktyonen). γέγραπται γὰρ οὕτως ἐν τῇ ἀρᾷ „εἴτις τάδε παραβαίνοι ἢ ἰδιώτης ἢ ἔθνος, ἐναγὴς ἔστω τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῆς Ἀρτέμιδος καὶ Λητοῦς καὶ Ἀθηνᾶς Προναίας" καὶ ἐπεύχεται αὐτοῖς μήτε γῆν καρποὺς φέρειν μήτε γυναῖκας τέκνα τίκτειν γονεῦσιν ἐοικότα, ἀλλὰ τέρατα, μήτε βοσκήματα κατὰ φύσιν γονὰς ποιεῖσθαι, ἧττον δὲ αὐτοῖς εἶναι

---

[1]) Staat III, p. 389 B. τοῖς ἄρχουσι δὴ τῆς πόλεως εἴπερ τισὶν ἄλλοις προσήκει ψεύδεσθαι ἢ πολεμίων ἢ πολιτῶν ἕνεκα ἐπ' ὠφελείᾳ τῆς πόλεως.

[2]) Hirzel, Der Eid S. 138.

πολέμου καὶ δικῶν καὶ ἀγορῶν καὶ ἐξώλεις εἶναι καὶ αὐτοὺς καὶ οἰκίας καὶ γένος τὸ ἐκείνων [1]).

Als sehr lehrreiche Analogie zu dieser griechischen Auffassung des Eides als Verfluchung sei ein Bericht aus China angeführt. Die beiden in Streit verwickelten Personen erscheinen an dem dazu bestimmten Orte und nehmen jede mit einem weißen Hahne vor dem Bilde eines Stadt- oder Bezirksheiligen Platz. Der Angeklagte haut dann vor dem Götterbilde den Kopf des Hahnes mit einem Messer ab, indem er die Gottheit anruft, daß er, falls er schuldig sei, dasselbe Schicksal erleiden wolle wie das Tier. Er fügt hinzu, wenn er schuldig sei, solle ihm jedes denkbare Übel durchs Leben folgen, er solle wahnsinnig werden, seine Kinder sollten sterben, er selbst auf hoher See ertrinken, wo er kein Grab finde. Dann betet er, der Kläger solle, wenn er ihn falsch beschuldige, dieselben Übel erleiden. Der Kläger vollzieht dieselbe Zeremonie, und man glaubt, daß die Gottheit den Schuldigen mit einem der schrecklichsten Übel treffen werde [2]). In diesem Berichte aus China wie in den zuletzt angeführten griechischen Beispielen soll die Wirkung des Fluches schon in diesem Leben den Meineidigen treffen; wenn in den beiden am Beginn dieses Abschnittes angeführten Iliasstellen die Meineidigen in der Unterwelt bestraft werden, so kann man annehmen, daß diese bei den Unterirdischen den Eid geleistet und ihre Rache im Jenseits auf sich heraufbeschworen haben.

Bei dem chinesischen Brauch fällt es auf, daß, entgegen unserer Rechtssitte, beide Parteien den Eid leisten, also eine notwendigerweise einen Meineid schwört. Genau dasselbe

---

[1]) Vgl. Augustin. Serm. 180, 6, 7. *cum dicit quisque „per meam salutem", salutem suam Deo obligat: quando dicit „per filios meos", oppignerat Deo filios suos, ut hoc veniat in caput eorum, quod exit de ore ipsius.* Auch hier wird der Eid als Verfluchung aufgefaßt.

[2]) Novarra, China und die Chinesen (1901), S. 112.

war in Attika üblich [1]). Uns kommt solche Verleitung zum Meineide frivol vor, aber das Verfahren entspricht ganz der alten Auffassung vom Eide, und es verhalf nach dem alten Glauben unter allen Umständen dem Rechte zum Sieg. Griff das Urteil des Gerichtes fehl, so verfiel der freigesprochene Schuldige doch der Wirkung seines eigenen Fluches, der Strafe der Eidesgötter, ging also in keinem Falle straflos aus [2]).

Auch bei den Germanen rief der Schwörende für den Fall des Meineides einen Fluch auf sich herab. Zur Seite aber stehen dem, der vor Gericht einen Eid zu leisten hat, nach germanischem Rechte die Eideshelfer, und diese müssen ganz oder wenigstens zum Teil zur Sippe des Schwörenden gehören [3]). Weshalb diese merkwürdige Vorschrift? Man kann unmöglich annehmen, daß in jedem Falle Sippengenossen aus eigener Kenntnis über die Tat des Schwörenden oder über das, was sonst beim Schwur in Frage stand, sichereres Zeugnis ablegen konnten als Nichtverwandte. Die Sitte wird verständlich, wenn wir daran denken, daß der Fluch, den der Schwörende für den Fall des Meineides über sich ausspricht, sich auch auf die Eideshelfer erstrecken soll [4]). „Solange man felsenfest daran glaubt, daß die Verwünschungsformel des Eides dem Meineidigen sofortiges Verderben bringe, mußte die Glaubwürdigkeit des Eides, der die nächsten Angehörigen in die Folgen des Meineides verstrickte, in der Volksmeinung höher stehen als die des Schwures mit nicht verwandten Helfern.“ [5])

---

[1]) Meier-Schömann-Lipsius, Der att. Prozeß II, 825.

[2]) Rohde, Psyche[4] I, 268, 2.

[3]) Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II, 379.

[4]) Kohler, Zeitschr. für vergl. Rechtswiss. V, 375. Auch nach dem Stadtrecht von Gortys auf Kreta (II, 40) schwören die Parteien und die Eideshelfer, indem jeder einzelne sich verwünscht. Bücheler und Zitelmann, Recht von Gortys (Rhein. Mus. N. F. Bd. XL, Ergänzungsheft) S. 20.

[5]) Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte I [2], S. 123.

Von Autolykos, dem Großvater des Odysseus, erzählt Homer (Od. XIX, 395 f.), er habe sich durch Diebeskunst und Eide ausgezeichnet, d. h. durch die Fähigkeit, Meineide zu schwören; diese Kunst habe ihm Hermes verliehen. Wie ist das mit dem vorher Besprochenen in Einklang zu bringen? Wenn der Meineid infolge des mit dem Eid verknüpften Fluches unter allen Umständen bestraft wird, wie kann Hermes dann jemandem die Kunst des Meineides schenken? Offenbar hat Hermes — eine andere Erklärung ist unmöglich — ihm die Kunst gegeben, seine Eide so abzufassen, daß er den Fluchgeistern nicht verfallen kann, weil der Eid, wörtlich genommen, richtig ist, während die, denen er geleistet wird, ihn anders verstehen. Eusthathios führt zu der Odysseestelle als treffendes Beispiel solches sophistischen Eides den Fall an, daß jemand einen Waffenstillstand für einige Tage beschworen hat und dann in der Nacht angreift, da er sich nicht für die Nächte gebunden hat.

Deutsche und nordische Sagen erzählen von ähnlichen sophistischen Versuchen, ungestraft einen Meineid zu leisten. Ein Schuldner, so heißt es in einer Erzählung aus Salzwedel in der Altmark, schwört vor Gericht, er habe seinem Gläubiger das entliehene Geld, das dieser fordert, schon zurückgegeben. Bevor er den Eid leistet, gibt er dem Gläubiger seinen Stock zum Halten. Der Stock fällt nachher hin, zerbricht, und es zeigt sich, daß er hohl war und das nach dem Eide zurückgegebene Geld enthielt [1]). Besonders häufig sind Sagen, die von einem solchen Meineide bei einem Grenzstreit berichten. Hiervon ein paar, auch wegen des Schlusses bemerkenswerte Proben. Zwischen zwei Gemeinden im Kanton Wallis gab es einmal Streit über die Weidegrenze, und da es auf einem anderen Wege zu einer sicheren Entscheidung nicht kommen wollte, mußte der alte Vorsteher der einen Gemeinde die Grenze beschwören. Da tat er sich Erde aus

[1]) A. Kuhn, Märkische Sagen und Märchen S. 38.

seinem Garten in die Schuhe und steckte einen Suppenschöpfer verborgen in seinen Hut. So stellte er sich im Angesicht der Richter auf den streitigen Boden und schwur: „So wahr ich den Schöpfer über meinem Haupte habe, stehe ich hier auf meiner Erde." Die Richter nahmen den Schwur an und urteilten zugunsten seiner Gemeinde. Aber nach dem Tode des Meineidigen ging ein Gespenst voll Feuer auf dem Grenzlande hin und wieder [1]). In einer ganz übereinstimmenden Sage aus Tirol wird der Meineidige am Schluß sofort vom Teufel geholt [2]).

Bei einer Grenzstreitigkeit zwischen Liepen und Hallalit in Mecklenburg erbot sich der Statthalter von Hallalit, die alte Grenze zu beschwören. Er hatte vorher seine Schuhe mit Erde vom Acker seines Herrn gefüllt und ging nun vorauf und sagte: „Ik ga up min Herrn sin Grund und Boddn." Als er seine Schuhe nachher wieder auszog, waren sie statt mit Erde mit Blut gefüllt. Da traf ihn der Schlag, und er starb kurz darauf. Nach dem Tode aber wanderte er an der Grenze und rief: „Hir geit de richtig Scheid!" [3]). Nach einer schwedischen Sage besticht jemand sieben falsche Zeugen, die Erde in ihre Stiefel füllen und schwören, daß sie auf seinem Erdboden ständen. Nach dem Eidschwur wurden sie müde, gingen in eine Höhle, um ein wenig zu ruhen, und erhoben sich nach ihrer Meinung bald wieder. Sie hatten aber dreihundert Jahre geschlafen; alles wurde entdeckt, sie bekannten ihre Sünden und fielen zu Staub zusammen [4]). In einer norwegischen Sage schwur ein altes Weib falsch mit Erde in ihrem Schuh, aber der Stein unter ihr zerbarst, und es bestand die Sitte, daß jeder Vorübergehende ein Steinchen auf den Sitz warf [5]). Daß derartigen Sagen wirkliche Vor-

---

[1]) v. d. Leyen, Deutsches Sagenbuch IV, S. 47.

[2]) Alpenburg, Mythen und Sagen Tirols S. 275.

[3]) v. d. Leyen IV, S. 46. Eine ähnliche Sage aus der Mark bei Lohre, Märkische Sagen S. 102.

[4]) Feilberg, Am Urquell III, 180. [5]) Feilberg a. a. O.

kommnisse zugrunde liegen, sieht man daraus, daß die Kaukasusvölker noch heutzutage den gleichen Kniff anwenden. Bei Eigentumsprozessen begeben sich dort Richter, Parteien und Zeugen auf das strittige Land. Die Zeugen beschwören dann, daß sie auf der Erde stehen, die dem N. N. gehört. Nachträglich hat es sich dabei öfter herausgestellt, daß die Zeugen Erde vom Acker ihres Parteigenossen in ihre Stiefel gestreut hatten [1]).

Homer setzt dem Bericht über die Meineidskunst des Autolykos kein Wort der Mißbilligung hinzu; er findet also offenbar nichts Anstößiges dabei. In den angeführten deutschen und skandinavischen Sagen wird der Meineidige, der sich kunstvoll den Folgen des falschen Schwures zu entziehen sucht, am Schluß stets bestraft. Wir sehen also, daß die Moral der Zeit, in der diese Sagen entstanden oder ihre jetzige Form bekamen, sich weit über die homerische hinaus entwickelt hatte. Aber wir dürfen doch nicht vergessen, daß es noch heute in Deutschland wie in anderen Ländern allerlei Meineidszeremonien gibt, durch die sich der falsch Schwörende vor der göttlichen Strafe des Meineides zu schützen strebt. Sehr verbreitet ist die Blitzableiterzeremonie, durch die man die Meineidsfolgen gewissermaßen aus dem Körper wieder herausleiten will, der „kalte Eid", wie das bayrische Landvolk sagt, nach Analogie des „kalten Strahles", der trifft, aber nicht zündet. Die Schwurhand wird bei dieser Zeremonie wie gewöhnlich erhoben; die linke Hand aber liegt auf dem Rücken mit gespreizten, abwärts gerichteten Fingern [2]). Eine andere, in verschiedenen Gegenden von Deutschland übliche Methode zur Vermeidung der Meineidsstrafe besteht darin, daß man die erhobene Schwurhand dem Richter mit der inneren Handfläche zukehrt. Ferner sucht man den Meineid auf irgendeinen Gegenstand abzulenken, den man beim Eide anfaßt

[1]) Hellwig, Verbrechen und Aberglaube S. 126.

[2]) Hellwig a. a. O. S. 122.

oder an sich trägt. Die Rumänen in der Bukowina z. B. nehmen einen Stein in den Busen, damit die Folgen des falschen Schwures auf den Stein und nicht auf sie fallen. In Ostpreußen nimmt man beim Schwur einen Stein in den Mund und „speit ihn nachher mit dem meineidigen Schwur wieder aus". Vielfach kommt es vor, daß jemand beim falschen Schwur die Eidesformel verstümmelt und dann glaubt, keinen Meineid zu leisten [1]).

Wir sehen also, daß sich die naiv-unsittlichen Vorstellungen, wie wir sie in der Autolykoserzählung der Odyssee fanden, bei geistig und moralisch Niedrigstehenden trotz aller Höhe der umgebenden Kultur nicht ganz haben ausrotten lassen, man darf sich daher nicht wundern, daß sie bei den Griechen noch weiter verbreitet waren.

Öfters sprechen griechische Schriftsteller vom „größten Eide". Odyss. 5, 184 (= Il. XV, 36).

> ἴστω νῦν τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν
> καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος
> ὅρκος δεινότατός τε πέλει μακαρέσσι θεοῖσιν.

[Demosth.] 40, 10. ὄρκῳ ὃς μέγιστος δοκεῖ καὶ δεινότατος εἶναι παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις. Antiphon 5, 11 (siehe oben S. 32). Herodot IV, 68: wenn der König der Skythen krank wird, erklärt der Seher, der und der habe einen Meineid bei den βασιλήιαι ἱστίαι getan. τὰς δὲ βασιληίας ἱστίας νόμος Σκύθῃσι τὰ μάλιστά ἐστι ὀμνύναι τότε, ἐπεὰν τὸν μέγιστον ὅρκον ἐθέλωσιν ὀμνύναι [2]).

Bei unserer Auffassung des Eides, der uns doch nur eine feierliche Bekräftigung der Wahrheit ist, kommt es uns seltsam vor, daß ein Eid höher sein soll als der andere. Nach antiker Auffassung aber ist die Unterscheidung durchaus begreiflich. „Die Größe des Eides ist nur ein anderer Aus-

[1]) Hellwig, Arch. f. Religionswiss. XII, 56 ff.

[2]) Vgl. Augustin. enarr. in psalm. VII, 3. *iurare per execrationem, quod est gravissimum ius iurandum, cum homo dicit: si illud feci, illud patiar.*

druck für seine Bindekraft. Sie geht daher im wesentlichen zurück auf die Furcht vor der Strafe bzw. Rache, die den Meineidigen trifft, und ist größer oder geringer in dem Maße, als Anlaß zu solcher Furcht gegeben ist. Dem entspricht es, daß als größte Eide bei den Griechen entweder solche gelten, in denen der Schwörende für den Fall des Eidbruches sich und die Seinigen dem äußersten Verderben preisgibt (vgl. die oben S. 32 angeführte Antiphonstelle) und damit die schwerste Strafe in sichere Aussicht stellt, oder diejenigen, die sich an Götter wenden, die am meisten in der Lage sind, die Meineidigen mit schwerer Strafe zu treffen." [1])

Die neuere Auffassung weicht, wie hervorgehoben, sehr stark von der antiken ab; aber Richard M. Meyer hat auf zwei Reste der alten Anschauung vom Eide in wesentlich späterer Zeit aufmerksam gemacht, den einen aus dem Mittelalter, den anderen aber aus dem 19. Jahrhundert. [2]) Meyer weist darauf hin, daß Viktor Hugo, doch wohl sicher auf alte Quellen gestützt, in seinem Roman „Notre Dame de Paris" [2]) erwähnt, Ludwig XI. habe den größten Eid, auf das Kreuz von St. Lô, nur dreimal in seinem Leben geleistet. Noch interessanter aber ist der andere Hinweis. Theodor von Bernhardi erzählt in seinen Erinnerungen (VI, 174), 1848 hätten die Minister den Eid auf die Verfassung mit der Formel geleistet: „So wahr mir Gott helfe." Nur Auerswald machte den Zusatz: „Durch Jesum Christum zur ewigen Seligkeit."

Der weitere Bericht Bernhardis, dessen Gewährsmann Auerswald selbst ist, lautet folgendermaßen: „Arnim-Boitzenburg, auch einer der damaligen Minister, kam dann auf Auerswald zu und fragte, warum er das getan habe; Auerswald erwiderte, er habe eben den Eid seiner Überzeugung gemäß gesprochen, und Arnim-Boitzenburg war unvorsichtig genug hinzuzusetzen, einen so hohen Eid zu leisten

---

[1]) Hirzel, Der Eid S. 8.

[2]) R. M. Meyer, Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde VII, 346.

in einem Fall, wo man doch nicht weiß, ob er werde gehalten werden können, — das sei doch sehr bedenklich! — Als wenn ein Eid nicht immer ein Eid sei!" Bernhardis Schlußbemerkung ist sehr begreiflich; Arnim-Boitzenburgs Äußerung erscheint auch uns recht sonderbar. Es hat sich bei ihm aber eben ein Rest der ursprünglichen Anschauung erhalten, daß ein Eid mehr binde als der andere, daß es einen ὅρκος μέγιστος gibt. Worauf beruht es wohl, daß ihm der Eid mit der Zusatzformel so viel höher erschien als ohne diese? Darauf, daß neben Gott auch Jesus Christus genannt wird, oder auf den Worten „zur ewigen Seligkeit"? Vielleicht mag er sich darüber selbst nicht klar gewesen sein, aber ich glaube, daß, wenn auch halb unbewußt, das letztere das Entscheidende war. Wer die Formel spricht: „So wahr mir Gott helfe durch Jesum Christum zur ewigen Seligkeit", der spricht damit, wenn wir es nach griechischer Art ausdrücken, im Grunde den furchtbarsten Fluch über sich aus für den Fall des Meineides, einen schlimmeren, als wenn er die ἐξώλεια auf sich herabbeschwört, er gibt seine Seele der ewigen Verdammnis preis, — in der Tat für den Gläubigen der ὅρκος μέγιστος. Daß aus politischen Gründen ein Eid auch einmal nicht gehalten wird, das nahm Arnim-Boitzenburg offenbar nicht so schwer; aber seine ewige Seligkeit durfte man auch aus politischen Gründen nicht verschwören.

V. Das Scepter.

Bei seinem Zwiste mit Agamemnon schwört Achilles dem Gegner ewige Feindschaft; er schwört bei dem Stabe, den die Richter in der Hand tragen, wenn sie in Zeus' Auftrage Recht sprechen [1]): so wahr soll seine Hilfe nie dem Agamemnon zuteil werden, wie der Stab keine Blüten und

[1]) Die Herolde legen das Scepter den Richtern in die Hand (Ilias XVIII, 505), ebenso dem Redner in der Versammlung (Od. II, 37. Il. XXIII, 567).

Blätter mehr treiben wird, nachdem er einmal vom Stumpfe im Walde abgeschnitten und Laub und Rinde mit dem Messer abgeschält ist (Il. I, 224 ff.) [1]).

Die Unmöglichkeit, daß der abgeschälte Stab wieder grüne, wird hier als symbolischer Ausdruck für eine andere Unmöglichkeit verwertet. Aber im deutschen Liede vom Tannhäuser — auch Wagner hat den Zug verwertet — geschieht das scheinbar Unmögliche wirklich, das Wunder widerlegt den Schwur:

Der babst hat ein steblein in der hand,
Das was sich also dürre:
„Als wenig es begrünen mag,
Kumbst du zu gotts hulde!"
— — — — — — —
Das weret an den dritten tag,
Der Stab hub an zu grünen.

Auch sonst kommt das Motiv des Stabes, der wieder Knospen treibt, in Volkssage und Legende öfters vor, namentlich um die Unschuld eines Angeklagten zu erweisen [2]), aber auch sonst bisweilen. Die Keule des Herakles, die er in Troizen in die Erde steckt, treibt wieder Reiser [3]). Der heilige Christophorus steckt eine eiserne Rute in den Boden; sie treibt Blätter und Blüten, und durch dies Wunder bekehrt er 18 000 Bewohner von Samos zum Christentum. [4]) Nach einer koptischen Legende wollte der Statthalter von Oberägypten einen Bischof töten lassen und ließ ihn an einen Pfahl hängen, und sogleich bedeckte sich der Pfahl mit Blättern und Blüten [5]). In dem Märchen „Die drei grünen

[1]) Nachgeahmt bei Verg. Aen. XII, 206 ff.

[2]) Köhler, Volksbrauch, Aberglaube usw. im Voigtlande S. 615 f. Vernaleken, Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich S. 118 f.

[3]) Paus. II, 31, 10.

[4]) Herzogs Realencycl. f. prot. Theol. IV, 61.

[5]) Basset, Revue des tradit. pop. 21, 9. Weitere Beispiele bei Basset a. a. O. 19, 65. 336. 532; 21, 123; 22, 289.

Zweige" zeigt Gott dem Einsiedler, dem er zürnte, seine Gnade dadurch, daß aus dem trockenen Aste, den er tragen mußte, drei grüne Zweige hervorsprießen [1]). Nach dem 4. Buche Mose 17, 23 wird Aaron dadurch zum Hohenpriester bestimmt, daß sein Stab, den Mose mit elf andern vor Jahwe niedergelegt, ausschlägt, Sprossen und Blüten treibt und reife Mandeln trägt. „Hier lebt, was in Homers humanisierter Welt nur eben schwach durchschimmert, noch deutlich fort: der Zusammenhang mit der Gottheit, die durch den wieder zum lebendigen Baum werdenden Stab ihren Willen und zugleich ihre Allmacht offenbart." [2])

Weil man in dem Stabe eine göttliche Kraft waltend glaubt, trägt ihn bei Homer jeder, der vor dem Volke autoritativ reden und handeln muß, der Fürst (Il. II, 100 ff.), der Priester (Il. I, 15), der Richter (Il. IX, 238), der Sprecher in der Versammlung (s. vorher S. 40, 1), der Herold (Il. VII, 277), jeder von diesen allen erinnert „durch den Stab, den er faßt, an die schützende Gottheit, die ihm, dem einzelnen schwachen Menschen, in seiner verantwortlichen Stellung nahe tritt und Kraft verleiht" [3]).

Das sich vom Vater auf den Sohn vererbende Scepter ist das Zeichen der von der Gottheit gegebenen Königsmacht. Agamemnons Scepter stammt von Zeus selbst her; Hephaistos hat es gefertigt, von Hermes, dem Zeus es übergeben, hat Pelops es empfangen (Il. II, 100 ff.). In dem boötischen Landstädtchen Chäronea aber identifizierte man noch im späteren Altertum mit diesem Scepter des Pelopidenhauses einen hölzernen Stab, den man dort als höchsten Gott verehrte. Das ganze Jahr hindurch wurde dieser Sceptergott im Hause seines Priesters aufbewahrt, an dem Feste des Gottes aber opferte die ganze Bürgerschaft ihm, ein Tisch

[1]) Grimm, Kinder- und Hausmärchen, Kinderlegenden Nr. 6.

[2]) Diels, Die Scepter der Universität (Berliner Rektoratsrede 1905), S. 8.

[3]) Diels a. a. O. S. 12.

voll Backwerk und Fleisch wurde dann vor ihn gestellt [1]). Man glaubt also nicht nur das Scepter mit göttlicher Kraft erfüllt, sondern hält es selbst für einen Gott, — eigentlich wohl für den Sitz eines Gottes. Bei den Griechen hat sich nur diese vereinzelte Spur einer göttlichen Verehrung des Scepters in unserer Überlieferung erhalten. Aber von anderen Völkern gibt es mehr Beispiele dafür. Im alten Ägypten wurden Stäbe als göttliche Wesen aufgefaßt [2]). Die mexikanischen Kaufleute nahmen — zur Zeit der Eroberung — auf Reisen ein festes Rohr mit, daß sie als Symbol des Gottes Yiacatecutli oder als diesen Gott selbst verehrten [3]). Auf den Markesasinseln war, wie in Chäronea, ein Stab der angesehenste Gott. Cook fand auf seiner Entdeckungsfahrt fast überall die heiligen Tabustäbe, die göttliche Verehrung genossen [4]). Wenn aber bei Völkern primitiver Kultur öfter als bei den Griechen sich die Verehrung des Stabes erhalten hat, so finden wir bei den Völkern gleicher Art daneben auch dieselbe Verwendung des Stabes wie bei Homer. Bei den Samoanern bildet der Stab, wie bei Homer, das Abzeichen dessen, der in der Volksversammlung redet [5]). Bei den Kanuri führen die Adligen einen langen Stab, durch diesen, der vom Scheich verliehen wird, erhalten sie das Amt der Überwachung der Sitten [6]). Weit verbreitet ist überhaupt der Stab als Zeichen der Schamanen und Herrscher [7]).

Auch bei den Germanen war der Stab das Zeichen der Fürsten, Herolde, Beamten und Richter [8]). Abzeichen des

---

[1]) Paus. IX, 40, 11.

[2]) Spiegelberg, Stabkultus bei den Ägyptern, Recueil de traveaux relatifs à la philologie et l'archéologie égypt. et assyr., XXV. Bd., S. 186.

[3]) Gerland, Scepter und Zauberstab, Nord und Süd, Bd. 101 (1902), S. 55. [4]) Gerland a. a. O. S. 54. Diels a. a. O. S. 12.

[5]) Gerland S. 54. [6]) Gerland S. 55. [7]) Gerland S. 55 f.

[8]) J. Grimm, Deutsche Rechtsaltert. [4] I, 186. K. v. Amira, Der Stab im germanischen Rechte, Abh. d. Bayr. Akad., Phil. Kl. XXV (1909).

Herrschers ist das Scepter ja auch bei uns bis zur Gegenwart geblieben; als Zeichen des Richters gilt es nicht mehr, aber als ein Zeichen amtlicher Autorität hat sich der Stab hier und da in unsern Dörfern in dem Schulzenstock erhalten, der herumgeschickt wird, um zur Gemeindeversammlung einzuladen [1]). An die heilige Kraft aber, die man einst im Stabe lebendig glaubte, erinnert noch heute der Eid, den an deutschen Universitäten der Rektor beim Amtsantritt auf die Scepter der Universität ablegt [2]), wie einst nach fränkischen und oberdeutschen Rechtsquellen der Eid auf den Gerichtsstab geleistet wurde und wie man nach altgermanischem Brauche beim Eide, d. h. bei der Selbstverfluchung, die den ursprünglichen Sinn des Eides ausmachte (s. oben S. 32 ff), einen Stab berührte [3]).

VI. Das Labyrinth.

In der Schildbeschreibung Il. XVIII, 590 ff. wird der Tanz geschildert, den Mädchen und Jünglinge in Knossos zu Ehren der Ariadne aufführen. Daidalos hat den Tanzplatz (χορός) kunstvoll erbaut (ἤσκησεν), den Hephaistos auf dem Schilde darstellt, so daß man aus den Gängen des Platzes den Verlauf des Reigens ersehen kann, — wie längst erkannt, ist der Tanzplatz das Labyrinth mit seinen verschlungenen Gängen [4]). Bei dem Reigen, der zu Ariadnes Ehren veranstaltet wird, fassen sich die Mädchen und jungen

---

[1]) Diels a. a. O. S. 12. E. H. Meyer, Deutsche Volkskunde S. 13 f. Sartori, Sitte und Brauch II, 182. v. Amira S. 40.

[2]) Diels a. a. O. S. 4 ff.

[3]) „Heidnische zauberische Weihe von Stäben kennen wir als altfränkische Sitte. Zauberhafte Kraft wurde wohl auch in dem Stabe als wirksam gedacht, den man bei dem Eidschwur berührte." (Brunner, Der Anteil des deutschen Rechtes an der Entwicklung der Universitäten, Berliner Rektoratsrede 1896, S. 11). v. Amira a. a. O. S. 92 ff.

[4]) O. Benndorf, Wiener Sitzungsberichte Bd. 123, 3. Abh., S. 50 ff.

Männer an dem Knöchel der Hand (V. 594); der Tanz ist zum Teil ein Reihentanz, ähnlich also dem modernen Contre (V. 602), zum Teil ein Rundtanz, bei dem sich die Tänzer und Tänzerinnen hin und her drehen, wie wenn der Töpfer die Töpferscheibe probierend dreht (V. 598 ff.) [1]).

Eng verwandt mit diesem bei Homer geschilderten Tanze auf Knossos ist der Reigen, den Theseus mit den vor dem Minotauros geretteten Kindern bei seiner Rückkehr von Kreta in Delos aufführt und der sich noch mindestens bis in die hellenistische Zeit, wahrscheinlich noch viel länger (s. weiter unten), erhalten hatte. Nach der Schilderung des Plutarch und Pollux [2]), die auf die Atthidographen zurückgehen [3]), stellte dieser Tanz eine Nachahmung der Umgänge und Durchzüge im Labyrinth dar, deren Takt sich in Ausbiegungen und Rückwärtsbewegungen vollzog. Jeder Tänzer hielt sich dicht an den andern und folgte dem Führer an der Spitze oder beim Rückwärtsgehen dem am Ende des Zugs. Man nannte den Reigen Kranichtanz (γέρανος), vermutlich weil die Kraniche beim Fliegen den Schnabel auf den Rücken des voraufliegenden Vogels legen [4]), doch kann der Name auch daher entlehnt sein, daß der Kranich auf dem Boden possierliche Tänze aufführt, indem er von einem Bein auf das andere springt. Ähnlich heißt wenigstens in Norddeutschland ein Kindertanz, bei dem Knaben und

---

[1]) Diels, Das Labyrinth. Festgabe für Harnack zum 70. Geburtstag, S. 66.

[2]) Plut. Thes. 21. ἐχόρευσε μετὰ τῶν ἠιθέων χορείαν, ἣν ἔτι νῦν ἐπιτελεῖν Δηλίους λέγουσι, μίμημα τῶν ἐν τῷ Λαβυρίνθῳ περιόδων καὶ διεξόδων, ἔν τινι ῥυθμῷ παραλλάξεις καὶ ἀνελίξεις ἔχοντι γενομένην. καλεῖται δὲ τὸ γένος τοῦτο τῆς χορείας ὑπὸ Δηλίων Γέρανος, ὡς ἱστορεῖ Δικαίαρχος. Poll. IV, 101. τὴν δὲ Γέρανον κατὰ πλῆθος ὠρχοῦντο ἕκαστος ὑφ' ἑκάστῳ κατὰ στοῖχον τὰ ἄκρα ἐκατέρωθεν τῶν ἡγεμόνων ἐχόντων, τῶν περὶ Θησέα πρῶτον περὶ τὸν Δήλιον βωμὸν ἀπομιμησαμένων τὴν ἀπὸ τοῦ λαβυρίνθου ἔξοδον. [3]) Diels a. a. O. S. 61, 66.

[4]) Der Führer des Reigens heißt γερανουλκός (Hesych. s. v.), weil er die Choreuten wie der Kranichführer hinter sich nachzieht.

Mädchen niederhocken, dann aufspringen und herumhopsen, Kiebitztanz. Der Gesang zu dem Tanze beginnt in Niedersachsen: ik scholl miner moder den kiwit danzen [1]). Dargestellt ist dieser Kranichtanz auf dem Krater des Ergotimos und Klitios, der sog. Françoisvase (Anfang des 6. Jahrhunderts). Theseus begeht mit Ariadne, die er mit sich nach Delos geführt, und den 14 namentlich bezeichneten Knaben und Mädchen die Siegesfeier, er selbst hält als Chorodidaskalos die Leier, die Kinder tanzen den Reigen, indem sie sich, wie auch bei Homer ausdrücklich hervorgehoben, bei den Händen fassen [2]). Dies Anfassen der Hände weicht von den sonstigen griechischen Tanzgebräuchen ab; die Formen des Tanzes aber und ebenso die dabei üblichen Windungen erklären sich aus dem Zusammenhang des Reigens mit dem kretischen Labyrinth [3]). Was es für eine Bewandtnis mit diesem und mit dem Tribut der 14 Kinder gehabt, das hat Diels in dem hier schon mehrfach angeführten Aufsatz gezeigt. Bei der Aussendung der 7 Knaben und 7 Mädchen handelt es sich um ein Menschenopfer, das die Athener in ihrer Bedrängnis und im Bewußtsein ihrer Schuld, die sie durch den an Androgeos verübten Mord auf sich geladen, zur Abwendung der durch die Götter verhängten Pest und Hungersnot darbringen [4]). Den φαρμακοί, die man vom Felsen herabstürzt, bietet man in Abmilderung des ursprünglichen Opfers die Möglichkeit der Lebensrettung, indem man ihnen Federn umbindet und indem unten Schiffer mit Kähnen bereit sind, um die etwa am Leben gebliebenen aufzufischen und außer

[1]) Diels a. a. O. S. 67, 2.

[2]) Abgebildet z. B. bei Engelmann, Bilderatlas zu Homer. Taf. XVI, Abb. 84.

[3]) Diels a. a. O. S. 68. Beim Reigen des delischen Aphrodite-festes, der mit dem Geranos identisch oder ihm nachgebildet ist, wurden, wie die Rechnungsurkunden beweisen, Seile verwendet, die Tänzer hielten also gemeinsam ein Seil fest, was natürlich an den Ariadnefaden erinnert. Pallat, de fabula Ariadnaea p. 6.

[4]) Diels a. a. O. S. 64.

Landes zu bringen, — man nahm dann eben an, daß die Gnade Apollos gewaltet habe [1]). Eine ähnliche Milderung fand bei den zum Opfer bestimmten Kindern statt. Man benutzte labyrinthartige Räume, etwa unterirdische Höhlen, verlassene Steinbrüche dazu, die als Menschenopfer hineingejagten Kinder dort ihrem Schicksal zu überlassen. War der Gott ihnen gnädig, so fanden sie, wenn sie einen findigen Führer hatten und sich fest aneinanderhielten, den Ausgang. Im anderen Falle vollzog sich das Sühneopfer in ursprünglicher Härte. Der Ausgangspunkt aber für solche Sitte, die gewiß noch an anderen Orten bestanden haben mag, ist wahrscheinlich Kreta gewesen, das durch seine Kathartik berühmt war, wo das Labyrinth, sein Erbauer Daidalos, der Minotauros, Ariadne zu Hause sind [2]). Wie aber der zur Erinnerung an das Sühneopfer getanzte Kultreigen vor sich ging, das hat Diels veranschaulicht durch seine Mitteilungen über die von ihm im modernen Griechenland beobachteten Ostertänze. „Ich sah die reichgeschmückten Frauen und Jungfrauen von Megara mit zierlich verschränkten Armen ihren Reigen schreiten, ich war dann Zeuge, wie die Jungmannschaft der Besatzung von Palamidi (über Nauplia) in lebhafterem Takt ebenfalls mit angefaßten Händen ihren Rundreigen tanzte, ich fand endlich in dem kleinen Dorfe Phichtia (bei Mykene) zu meinem Erstaunen einen Tanz der Burschen und Mädchen, der genau den Schilderungen des labyrinthischen Tanzes in der homerischen Schildbeschreibung und bei den Atthidographen wie dem Bilde des Ergotimos entsprach. Die Teilnehmer bildeten einen an einer Seite offenen Kreis, der sich aber beständig während des Tanzes verschob. Die Tänzer und Tänzerinnen faßten sich an der Hand und gingen im Menuettschritt, ein choralartiges Osterlied singend, bald vor, bald rückwärts, schoben sich aber doch langsam weiter, indem der Vortänzer, ein gewandter Bursche,

[1]) Diels a. a. O. S. 63. [2]) Diels S. 68.

bald rechts, bald links ausbiegend und sich gewandt um sich selbst drehend voranschritt. Dieser Exarchos konnte natürlich diese Drehungen nicht ausführen, wenn er seine Nachbarin fest an der Hand gehalten hätte. Daher war hier die Verbindung durch ein Taschentuch hergestellt. Ich sah leibhaft die παραλλάξεις und die ἀνελίξεις der plutarchischen Beschreibung verkörpert und war überzeugt, daß sich der alte hellenische Kultbrauch der Delien in die christliche Sitte hinübergerettet und dank der Zähigkeit, mit der das neue Griechenland an den Bräuchen der Alten festhielt, bis heute erhalten hat." [1])

Wie sich die Art des alten Tanzes so bis zur Gegenwart hinübergerettet hat, so hat sich auch das Bild des Labyrinthes durch die Jahrtausende erhalten [2]). Schon in alter Zeit war der labyrinthische Tanz nach Italien hinübergedrungen [3]), „Truia" wurde er genannt, d. h. Quirltanz, — durch ein Mißverständnis dieses altitalischen Wortes wurde er dann als „Trojaspiel" bezeichnet. Zu Pferde wurden solche Tänze in Italien ausgeführt. Auf einem etruskischen Tonkruge ist neben 9 Reitern der labyrinthförmige Tanzplatz dargestellt, ganz ähnlich den Labyrinthen, die auf Münzen von Knossos abgebildet sind [4]). Solche in künstlichen Windungen vorgezeichneten oder sonst hergerichteten Tanzplätze gab es in Italien noch in der Kaiserzeit [5]), und die Darstellung solcher Irrgärten bildete einen beliebten Schmuck römischer Mosaikböden. Von hier gingen diese Darstellungen des Labyrinths in die Handschriften des Mittelalters über; seit dem 11. Jahrhundert finden sie sich auf Mosaikfußböden italienischer Kirchen. Auch im Norden Europas bis nach Island hin liebte man im Mittelalter die Labyrinthdarstellungen, man

---

[1]) Diels a. a. O. S. 69. [2]) Diels a. a. O. S. 71 f.

[3]) Benndorf, a. a. O. S. 47 ff. Diels a. a. O. S. 69 f.

[4]) Abbildung der Zeichnung des etruskischen Kruges z. B. in Henkes Kommentar zur Ilias, 2. Heft, S. 261. Benndorf a. a. O. S. 49.

[5]) Plin. h. n. 36, 85. Vgl. auch Vergil. Aen. V, 588.

bildete solche Irrgärten auf freiem Feld aus Stein nach. In der Renaissancezeit legte man sie in Ziergärten an [1]). Nach dem Muster eines 1609 in Neustadt-Eberswalde angelegten „Wunderkreises" errichtete der Turnvater Jahn 1816 zu turnerischen Zwecken ein Labyrinth in der Berliner Hasenheide, das in den Turnschulen seiner Zeit vielfache Nachahmung fand [2]). Wenn wir heute hier und da noch Irrgärten zur Volksbelustigung finden, wie z. B. im Berliner Panoptikum, so sind auch diese ein letzter Nachklang des alten kretischen Labyrinths.

VII. *ΧΕΡΝΙΒΣ.*

Vor jeder Mahlzeit waschen sich die homerischen Griechen die Hände (Odyss. I, 136, 146. IV, 52. VII, 172. XXI, 270). Denselben Brauch finden wir bei den alten Israeliten, auch bei ihnen war es Vorschrift, sich vor dem Essen die Hände zu waschen. Die Pharisäer machen es Jesu zum Vorwurf, daß seine Schüler das Gebot der Alten übertreten. οὐ γὰρ νίπτονται τὰς χεῖρας, ὅταν ἄρτον ἐσθίωσιν (Matth. 15, 2), worauf Jesus (15, 20) erwidert: τὸ δὲ ἀνίπτοις χερσὶν φαγεῖν οὐ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον. Vgl. auch Marc. 7, 3. οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ἐὰν μὴ πυγμῇ νίψωνται τὰς χεῖρας, οὐκ ἐσθίουσιν [3]).

Ist diese Vorschrift bei Griechen und Israeliten als hygienische Maßregel aufzufassen? Das ist an sich unwahrscheinlich, aber für Homer wird es schon dadurch widerlegt, daß genau dieselbe Formel wie in den oben angeführten Stellen auch im Zusammenhang mit dem Opfer gebraucht wird (z. B. Odyss. III, 338); es wird ja von jedem Essen den

[1]) In meiner Heimat Danzig existiert heute noch der kleine und der große „Irrgarten", kleine Parkanlagen, in denen man sich jetzt freilich nicht verirren kann; wie man aus dem Namen schließen kann, bestanden die Anlagen aber einst jedenfalls aus verschlungenen Gängen.

[2]) Diels a. a. O. S. 72. Benndorf a. a. O. S. 49 f.

[3]) Vgl. auch Joh. 2, 6.

Göttern gespendet, auch wo das nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, und um dieser Spende willen ist das Händewaschen nötig. Daß man mit ungewaschenen Händen nicht spenden und nicht beten darf, sagt Hektor ausdrücklich (Ilias VI, 266), und zahlreiche andere Stellen zeigen, daß man sich vor jeder heiligen Handlung die Hände wäscht (Odyss. II, 261. III, 440. XII, 336. Il. I, 447[1]). III, 270. XVI, 230. XXIV, 304). Daß auch später noch das Händewaschen bei den Griechen unerläßlich vor einer heiligen Handlung war, zeigt z. B. Sophokles, König Ödipus 240, wo der Ausschluß vom Kulte durch μήτε χέρνιβας νέμειν bezeichnet wird und [Lysias] gegen Andokides 52: Andokides, der von den Heiligtümern ausgeschlossen sein soll, εἰσῆλθεν εἰς τὸ Ἐλευσίνιον, ἐχερνίψατο ἐκ τῆς ἱερᾶς χέρνιβος. Solche Waschung ist vorgeschrieben, denn man muß den Göttern rein nahen. Ob jemand aber rein ist, kann er selbst nicht mit Bestimmtheit wissen, denn auch unbewußt kann man sich eine Verunreinigung zuziehen oder schon viel früher sich zugezogen haben. Das spricht Hippokrates deutlich aus: εἰσιόντες (in ein Heiligtum) περιρραινόμεθα οὐχ ὡς μιαινόμενοι, ἀλλ' εἴ τι καὶ πρότερον ἔχοιμεν μύσος, τοῦτο ἀφαγιούμενοι[2]).

An den zuletzt angeführten Stellen finden wir das Gegenstück zu dem vorher erwähnten Händewaschen vor Gebet und Opfer im Hause oder sonst im täglichen Leben: am Eingang des Tempels stand ein Gefäß mit Wasser, mit dem sich jeder besprengen muß[3]). Die gleiche Vorschrift

[1]) Mit Unrecht bestreitet Stengel (Opferbräuche der Griechen S. 34), daß χερνίψαντο hier „sie wuschen sich die Hände" heißt. Auch Odyss. III, 445 ist nach Stengels Auffassung unter χέρνιψ nicht Waschwasser gemeint, χέρνιβα τ' οὐλοχύτας κατήρχετο kann aber sehr wohl heißen, wie Ameis erklärt: er begann die heilige Handlung mit dem Waschwasser und der Opfergabe.

[2]) Wilamowitz, Griech. Lesebuch I, 273..

[3]) Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kulte (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarb. IX, 1) S. 6 ff.

bestand auch bei anderen Völkern. Bei den Römern war *delubrum* später eine Bezeichnung für Heiligtum geworden; aber das Wort bedeutet ursprünglich die beim Heiligtum gelegene Stelle, die mit fließendem Wasser für die vor der Opferhandlung erforderliche Waschung Gelegenheit bietet[1]). Ganz genau entspricht dem griechischen Brauche die israelitische Vorschrift: vor dem Heiligtum war ein kupfernes Becken mit Wasser aufgestellt, aus dem sich die Priester Hände und Füße waschen müssen [2]). Aber auch andere als Priester mußten sich im alten Israel die Füße waschen, bevor sie den ihnen zugänglichen Teil des Tempels betraten. In dem Evangelienfragment Oxyrh. Pap. V, 840, 12 sagt der Hohepriester zu Jesus: τίς ἐπέτρεψέν σοι πατεῖν τοῦτο τὸ ἀγνευτήριον καὶ ἰδεῖν ταῦτα τὰ ἅγια σκεύη μήτε λουσαμένῳ μήτε μὴν τῶν μαθητῶν σου τοὺς πόδας βαπτισθέντων. Auf das Waschen der Füße wird für die rituale Reinheit überhaupt Gewicht gelegt [3]). In Rom wurden bei der Eheschließung die Füße des jungen Paares mit „reinem" Wasser gewaschen [4]). In der afrikanischen, mailändischen und gallikanischen Kirche ist die Fußwaschung bei der Taufe vorgeschrieben, um „das Gift der Schlange abzuwaschen" [5]). In der Odyssee waschen sich Telemach und die anderen Beteiligten nach dem Freiermorde Hände und Füße (Odyss. XXII, 478), sicherlich nicht, weil die Füße etwa auch mit Blut bespritzt sind, sondern zur ritualen Reinigung.

Psalm 26, 6. „Ich wasche in Unschuld meine Hände und schreite um deinen Altar, Jahve." Vor dem Umwandeln des

[1]) Wissowa, Religion der Römer [2] S. 469. Über Waschungen vor einer heiligen Handlung bei den Römern vgl. Appel, De Romanorum precationibus S. 184 f.

[2]) 2. Buch Mos. 30, 17. 40, 30 ff.

[3]) Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer S. 92 f.

[4]) Serv. Verg. Aen. IV, 167.

[5]) Höfling, Sakrament der Taufe I, 544 f.

Altars also, vor der Teilnahme an der Prozession, die den Altar umkreisend durch den weiten Raum des Vorhofs zieht [1]), waschen die Teilnehmer ihre Hände. Auch hier liegt dieselbe Reinheitsvorschrift vor wie beim homerischen Brauche des Händewaschens. Vgl. auch Psalm 73, 13. „War es denn ganz umsonst, daß ich mein Herz rein erhielt und in Unschuld meine Hände wusch [2])?" Hier ist freilich das Abtun der materiellen Befleckung schon gleichgesetzt mit dem Abtun der Sünde [3]). Als sprichwortähnliche Wendung ist uns ja der den Psalmen entnommene Ausdruck „seine Hände in Unschuld waschen" noch heute geläufig, aber auch der Brauch, sich vor der heiligen Handlung zu waschen, ist noch lebendig geblieben. Zeugnis davon geben die Weihwasserbecken in der Vorhalle der katholischen Kirchen wie die Wasserbecken im Vorraum der jüdischen Synagogen.

VIII. *ΛΥΜΑΤΑ.*

Im 1. Buche des Ilias (V. 313 f.) fordert Agamemnon die Griechen nach der Pest auf, sich zu reinigen (ἀπολυμαίνεσθαι), bevor das Opfer dargebracht wird; sie tun es und werfen die λύματα [4]) ins Meer. Bei einer Erörterung über den

---

[1]) Gunkel, Ausgew. Psalmen[3] S. 74.

[2]) Zu vergleichen ist auch 5. Buch Mose 21: wenn ein Erschlagener gefunden wird, müssen die Vornehmsten der zunächst liegenden Stadt einer jungen Kuh das Genick brechen und über ihr ihre Hände waschen und sprechen: „Unsere Hände haben dies Blut nicht vergossen." Derselbe Gedanke liegt bei dem Händewaschen des Pilatus vor (Matth. 27, 24): λαβὼν ὕδωρ ἀπενίψατο τὰς χεῖρας λέγων· ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου.

[3]) Über den Zusammenhang von Sünde und Befleckung vgl. unten S. 57 f.

[4]) Ilias XIV, 171 wird λύματα in wörtlichem Sinne für Schmutz gebraucht. Bei Sophokles (Aias 655) wäscht sich Aias nach der Tötung des Viehes den blutigen Schmutz ab, zugleich aber offenbar die Befleckung des Wahnsinns.

Zweck dieser Reinigung gaben die Primaner zwei Erklärungen. Zunächst meinte einer, es handele sich um die Reinigung vor dem Opfer. Das ließ sich durch den Hinweis darauf widerlegen, daß vor dem Opfer sonst nur das Waschen der Hände üblich ist (s. Abschnitt VII). Ein zweiter Primaner sprach die Vermutung aus, es handle sich um eine Desinfektion nach der Pest. Daß auch dies nicht zutrifft, ergab sich schon aus der Tatsache, daß die Pest in der Ilias ja nicht durch Ansteckung verbreitet wird, sondern die Todesfälle durch die Pfeile des Apollon hervorgerufen werden.

Eine Analogie, die das Verständnis zu dem homerischen ἀπολυμαίνεσθαι erleichtert, bietet eine Bibelstelle. Im 3. Buche Mose 14, 1 ff. werden Vorschriften über die Reinigung der Aussätzigen gegeben. Nachdem der Aussatz geschwunden, nimmt der Priester zwei Vögel; der eine wird über lebendigem, d. h. aus einer Quelle oder einem Bache entnommenem Wasser geschlachtet, der andere in das Blut des geschlachteten getaucht. Dann wird siebenmal das Blut auf den zu Reinigenden gespritzt; den lebendigen Vogel aber läßt der Priester darauf übers freie Feld fliegen. Der zu Reinigende wäscht dann seine Kleider, schert sein ganzes Haar[1]) und badet, dann gilt er wieder als rein. Er muß aber noch 7 Tage außerhalb des Zeltes bleiben. Am 7. Tage schert er abermals sein ganzes Haar, wäscht seine Kleider und badet, dann ist er rein, muß aber noch ein Sühneopfer vollziehen. Auch in diesem Falle handelt es sich also nicht um eine Heilung der Krankheit; erst nach der Heilung wird die Reinigung vollzogen. Es bleibt offenbar nach der Krankheit ein Befleckungsstoff (griechisch λύματα) zurück. Daß er materiell gedacht ist, zeigt sich bei Homer daran, daß er ins Meer ge-

[1]) Am Haar haftet die Unreinheit besonders leicht. Vgl. 4. Buch Mose 6, 9: wenn in der Nähe eines Nasiräers jemand plötzlich stirbt und dadurch sein Haupt verunreinigt ist, soll er nach 7 Tagen sein Haar scheren.

worfen wird, in der Bibel daran, daß er augenscheinlich auf den Vogel übertragen wird, der ein Gegenstück zum Sündenbock ist [1]). Ins Meer werden die λύματα bei Homer geworfen. „Das Meer spült alles Böse vom Menschen ab", heißt es bei Euripides [2]), Meerwasser ist nach griechischer Vorstellung am geeignetsten zur Reinigung [3]). Drei Tage, bevor die Mysten in Prozession von Athen nach Eleusis zogen, erging daher an sie der Ruf: ἅλαδε μύσται [4]). „Im Meer haben sie alle Befleckung abgewaschen, gerade wie die Achäer in der Ilias." [5]) Wie aber das Meer die λύματα fortspült, so tut es jedes fließende Wasser. οἶμαι γὰρ οὔτ' ἂν Ἴστρον οὔτε Φᾶσιν ἂν νίψαι καθαρμῷ τήνδε τὴν στέγην, sagt der Chor in Sophokles' König Ödipus 1227, die Voraussetzung ist dabei, daß in Flüssen ein μίασμα fortgespült wird [6]). Wer in Griechenland ein Opfer berührte, das den Zorn einer Gottheit besänftigen sollte, mußte baden und seine Kleider in fließendem Wasser waschen [7]). Merkwürdigerweise hat auch das aus einem Bache geholte Wasser diese Kraft, Befleckung fortzuspülen, vgl. die oben (S. 53) angeführte Bibelstelle.

Wie aber sind die λύματα aufzufassen, die nach einer Krankheit zurückbleiben? Krankheit wird nach altem, einst allgemein verbreitetem Volksglauben von Dämonen hervorgerufen (vgl. Abschnitt X), und das Dämonische muß durch Reinigung beseitigt werden [8]). Durch Waschungen aber vertreibt man die Dämonen, die (oder deren Stoffe) au einem hangen. Mit dieser Vorstellung hängt auch die Taufe zu-

[1]) 3. Buch Mose 16, 5. Siehe unten S. 56.
[2]) Eurip. Iphig. Taur. 1193.
[3]) Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 158.
[4]) Stengel, Griech. Kultusaltert. [3] S. 182.
[5]) Eitrem, Voropfer und Opferritus der Griechen S. 80 f.
[6]) Ähnlich Äschylus Choeph. 72 ff.
[7]) Porphyrius, De abstin. II, 44.
[8]) Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kulte S. 39. Eitrem a. a. O. S. 97.

sammen. Tertullian (de bapt. 9) spricht das deutlich aus: *liberantur de saeculo nationes per aquam scilicet et diabolum dominatorem pristinum aqua oppressum derelinquunt* [1]).

Dem Wegspülen der Befleckung durch Wasser entspricht völlig die Aufsaugung durch die φαρμακοί. In Ionien wie in Athen wurden an einem Feste oder auch bei besonderen Gelegenheiten wie bei einer Pest zwei Männer feierlich um die Stadt geführt, zur Reinigung der Stadt, schließlich nach allerlei Zeremonien außerhalb der Stadt getötet, in Athen später nur über die Grenze getrieben [2]). Diese φαρμακοί nahmen die Befleckung der ganzen Gemeinde auf sich [3]), sie saugen sie gewissermaßen auf oder wischen sie ab, weshalb auch der Ausdruck περίψημα (von ψάω abwischen) von ihnen gebracht wird [4]). „Die Identität von φάρμακον, Heilmittel, Kraut, Arznei, und φαρμακός, dem persönlichen Sühnmittel, ist längst bemerkt worden. Wie die Achäer den Krankheitsstoff beseitigen (indem sie die λύματα ins Meer werfen), wie das Miasma durch die Prozesse von περικαθαίρειν, περιμάττειν aufgesogen und dann durch Hinauswerfen ins Meer, Begraben in der Erde usw. unschädlich gemacht wird, ebenso wird der Pharmakos in der Stadt herumgeführt, um

[1]) Heitmüller, Taufe und Abendmahl im Urchristentum S. 6: „Der Heide mußte sich einem Tauchbade unterziehen. Natürlich! Denn er mußte sich ein für allemal von der Unreinheit des Heidentums reinigen. Der Heide als solcher ist unrein, weil er mit den Götzen in Berührung gestanden hat." Auch nach dem Talmud muß der zum Judentum übertretende Heide deswegen ein Tauchbad nehmen, um die an ihm haftende Unreinheit des Götzendienstes zu beseitigen. Scheftelowitz, Archiv für Religionswiss. XVII, 366.

[2]) Belege bei Usener, Kl. Schriften IV, 255 ff.; Schwenn, Menschenopfer bei Griechen und Römern (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten XV, 3) S. 36 f.

[3]) Petron. fr. 1. *circumducebatur per totam civitatem* (Massilia) *cum execrationibus, ut in ipsum recederent mala totius civitatis.*

[4]) Suid. Phot. s. v. περίψημα. Vgl. auch Paulus, Korinth. I, 4, 13. ὡς περικαθάρματα τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν, πάντων περίψημα ἕως ἄρτι.

den Unglücksstoff aufzusaugen, und dann außerhalb der Stadt vernichtet [1])."

Das genaue Gegenstück zum griechischen Pharmakos ist der israelitische Sündenbock, dessen Bezeichnung uns ja im bildlichen Sinn sehr geläufig ist.

3. Moses 16, 21. „Aaron soll seine beiden Hände auf den Kopf des lebendigen Bockes aufstemmen und über ihm alle Verschuldungen der Israeliten bekennen und alle Übertretungen, die sie irgend begangen haben, und soll sie auf den Kopf des Bockes legen und diesen durch einen bereitgehaltenen Mann in die Wüste entsenden (zum Dämon Asasel). So soll der Bock alle ihre Verschuldungen auf sich hinwegtragen in eine abgelegene Gegend, und man soll den Bock erst in der Wüste loslassen."

Der Gedanke einer solchen Übertragung der Verschuldung kommt uns fremdartig vor [2]); aber auch im deutschen Volksglauben findet sich noch heute die Vorstellung, daß etwas, was ein Mensch an sich hat, besonders eine Krankheit, in eine fremde Person oder Sache so eingehen kann, daß sie aus dem ersten Träger völlig verschwindet [3]). In Thüringen z. B. bestreicht man einen Kranken mit einem Ei oder einer Zitronenschale und legt diese auf einen Weg; wer es aufnimmt, nimmt die Krankheit auf. Schnupfen wird man in Thüringen und Baden dadurch los, daß man die Nase dreimal durch einen Türring, der als Griff oder Klopfer dient, hindurchschneuzt; der erste, der den Ring erfaßt, bekommt den Schnupfen. Geschwüre vertreibt man in Brandenburg und Oldenburg dadurch, daß man das darauf gelegte Pflaster auf einen Kreuzweg legt, dann bekommt sie der, der darübergeht [4]). Ähnlich können Krankheiten auch auf Tiere über-

---

[1]) Nilsson, Griech. Feste S. 99. Vgl. S. 112.

[2]) Verwandte Bräuche bei Scheftelowitz, Archiv f. Religionswiss. XVII (1914) ,370 ff., 388 ff.

[3]) Schwenn a. a. O. S. 35.

[4]) Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube [3] S. 325, § 483.

tragen werden. In Böhmen geht der Fieberkranke vor Sonnenaufgang in den Wald, nimmt aus einem Schnepfenneste ein Junges und behält es drei Tage bei sich; dann geht er in den Wald zurück und läßt die Schnepfe fliegen, so nimmt sie das Fieber mit fort [1]). Auf Bäume überträgt man Krankheiten dadurch, daß man etwas, was dem Kranken gehört oder von ihm berührt ist, an einen Baum bindet oder es in einem Loch des Baumes verbirgt oder verpflöckt [2]).

Daß diese deutschen Bräuche eine Analogie zum israelitischen Sündenbock bieten sollen, erscheint vielleicht zunächst merkwürdig; denn bei ihnen handelt es sich ja um eine Übertragung von Krankheiten, beim Sündenbock um die Übertragung von Verschuldungen. Aber der Unterschied ist in Wirklichkeit nicht so groß, wie es zuerst scheinen könnte. Denn die Verschuldung, die man auf den Bock überträgt, wird offenbar als etwas Materielles, ein Befleckungsstoff aufgefaßt, und das Gleiche gilt von den Krankheiten. Sie sind, wie schon vorher erwähnt, nach primitivem, aber noch vielfach lebendigem Volksglauben durch Dämonen hervorgerufen (s. unten Abschnitt X), ebenso aber auch die Befleckung, die durch den Ritus des Sündenbockes abgetan werden soll. Dem widerspricht nicht, daß von Verschuldungen und Übertretungen die Rede ist. Noch im späteren Judentum tritt die Meinung auf, das Wasserbad vermittle Sündenvergebung [3]). Wie Heitmüller a. a. O. S. 8 f. richtig

[1]) Wuttke S. 326, § 484. [2]) Wuttke S. 328, § 488.

[3]) Auch bei anderen Völkern schrieb man dem Wasser die Kraft zu, Sünden wegzuspülen. Scheftelowitz, Archiv für Religionswissenschaft XVIII (1914), S. 358 ff. — Ovid (fast. II, 35 ff.) bekämpft den Glauben, daß jedes *nefas*, selbst der Mord, durch Wasser gesühnt werden könne. Nach fast. V, 679 ff. besprengt sich der römische Kaufmann mit Quellwasser, indem er Mercur anfleht: *ablue praeteriti periuria temporis, inquit, ablue praeterita perfida verba die.* Bei Ovid, Metamoph. XI, 134 befiehlt Bacchus dem Midas, der seine Schuld bekennt, in der Quelle des Pactolus zu baden: *corpusque simul, simul elue crimen.*

darlegt, ist das nur dann verständlich, wenn die Sünde als Unreinheit, d. h. als Befleckung durch böse Dämonen gedacht wird [1]), und die Auffassung, daß die Sünde eine Wirkung böser Dämonen sei, begegnet auch noch im Neuen Testamente [2]).

So gehören denn alle in diesem Abschnitte behandelten Bräuche in denselben Kreis wie das ἀπολυμαίνεσθαι der homerischen Griechen: bei allen handelt es sich darum, eine Befleckung, wenn auch in verschiedener Art, von sich abzutun.

Der uralte Ritus des ἀπολυμαίνεσθαι wird bei Homer geübt, obwohl bei den jonischen Rittern der Glaube an die Geister, welche die Befleckung verursachen, so gut wie vergessen ist [3]). Ebenso wird bei den Israeliten der uralte Volksbrauch des Sündenbocks noch zu einer Zeit geübt, wo der Dämonenglaube in der offiziellen Religion verdrängt war und die Propheten ihre reineren Vorstellungen von der Gottheit gelehrt hatten. So haben wir auch hier wieder ein Beispiel dafür, eine wie zähe Lebenskraft das Volkstümliche hat. Charakteristisch tritt das bei der Taufe hervor. „Die Geschichte der Taufe könnte man schreiben als die Geschichte eines bald mehr, bald weniger siegreichen Kampfes des Geistes Jesu mit der Nachwirkung der volkstümlichen unterchristlichen Grundlagen der Handlung.“ [4]) Wenn die Taufe zum moralischen Symbol geworden ist, so bietet

---

[1]) Scheftelowitz a. a. O. S. 375 ff.

[2]) Joh. 13, 27. 1. Tim. 4, 1. Ephes. 6, 12 ff.. Jakob. 3, 15. Vgl. Heitmüller a. a. O. S. 9. 32.

[3]) Rohde (Psyche II, 70 f.) und Stengel (Opferbräuche der Griechen S. 28) sind der Ansicht, daß der homerischen Zeit noch jede Art von Kathartik fremd sei. Mit Recht macht Nilsson (Griech. Feste S. 98 f.) dagegen geltend, daß die Kathartik auf alter Grundlage beruhe und die Spuren der kathartischen Bräuche bei Homer nur deswegen so gering seien, weil diese in der rationalistischen homerischen Gesellschaft im Schwinden bgeriffen waren.

[4]) Heitmüller a. a. O. S. 38.

sie dadurch ein Beispiel für die Umdeutung und Ethisierung alten Volksbrauches.

IX. Anlegung reiner Kleidung vor dem Gebete.

Odyss. IV, 750 fordert Eurykleia Penelope auf, zu baden und reine Kleider anzulegen und dann zu Athena zu beten. IV, 759 folgt Penelope dem Rate; die gleiche Aufforderung richtet Telemach (XVII, 48) an seine Mutter. Die Vorschrift, vor einer heiligen Handlung reine Gewänder anzulegen, bestand auch später noch in Griechenland [1]). Vgl. Poll. on. I, 25: δεῖ δὲ προσιέναι πρὸς τοὺς θεοὺς καθηράμενον . . . ὑπὸ νεουργῷ στολῇ, ὑπὸ νεοπλυνεῖ ἐσθῆτι. Auch unter den sogenannten Symbola Pythagorea, die ja alten Volksglauben wiedergeben, findet sich die Vorschrift. Jamblich. vita Pyth. 153: εἰς ἱερὸν εἰσιέναι καθαρὸν ἱμάτιον ἔχοντα. Ebenso bestand sie im alten Rom. Vgl. Tibull I, 10, 27. II, 1, 13.

In einem früheren Abschnitte (S. 49ff.) sahen wir, daß Händewaschen vor jeder heiligen Handlung nötig war. Wie mit reinen Händen, darf man auch nur mit reinen Gewändern der Gottheit nahen. Auch hierbei finden wir, wie beim Händewaschen, die gleiche Vorschrift auch im alten Israel. Als das Volk zum Sinai gekommen ist, heißt es (2. B. Mose 19, 10): „Da sprach Jahve zu Mose: Geh zu dem Volk und befiehl, daß sie heute und morgen sich rein halten und ihre Kleider waschen. Denn übermorgen wird Jahve vor den Augen des ganzen Volkes hinabfahren." Vgl. das Evangelienfragment Oxyrh. pap. V, nr. 840, 17. (Wächter a. a. O. S. 10; vgl. oben S. 51): ἐπάτησας τοῦτο τὸ ἱερὸν τόπον ὄντα καθαρόν, ὃν οὐδεὶς ἄλλος εἰ μὴ λουσάμενος καὶ ἀλλάξας τὰ ἐνδύματα πατεῖ. Auch der Priester im alten Babylon mußte sich waschen, salben und reine Kleider anlegen, bevor er bei Sonnenuntergang vor die Orakelgötter trat [2]).

[1]) Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult 15 ff.

[2]) Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen S. 82.

Wie die Händewaschung ist der Kleiderwechsel oder die Reinigung der Kleider vor dem Betreten einer heiligen Stätte, vor Opfer und Gebet notwendig, weil man sich, auch ohne es zu wissen, eine Befleckung zugezogen haben kann (s. oben S. 50) und diese auch an den Kleidern haftet. Bisweilen aber ist es ersichtlich, worauf die Befleckung beruht. 1. Buch Mose 35, 2 gebietet Jakob seiner Familie: „Tut die fremden Götter von euch, die unter euch sind, reinigt euch und wechselt eure Kleider; dann wollen wir hinauf nach Bethel ziehen; daselbst will ich einen Altar bauen dem Gott, der mich erhört hat zur Zeit meiner Not." Nach 3. B. Mos. 16, 26 muß der, welcher den Bock zu Asasel hingeschafft hat (vgl. oben S. 56), seine Kleider waschen. Hier ist also die Befleckung durch die Berührung mit den fremden Göttern und mit dem Dämon hervorgerufen (vgl. oben S. 54 ff.). Befleckt sind auch alle, die mit einem Toten in Berührung gekommen sind [1]). Daher wäscht sich David (2. Sam. 12, 20) und wechselt seine Kleider, ehe er nach dem Tode seines Kindes das Heiligtum betritt; ebenso wechselten die alten Inder bei der Rückkehr von einer Leichenverbrennung ihre Kleider [2]).

Mit der Vorstellung, daß die am Gewande haftende Befleckung schädliche Wirkung haben könne, hängt jedenfalls der Glaube zusammen, daß umgekehrt das Anlegen des reinen Kleides, d. h. das Abtun der Befleckung, Segen bringe: im Egerland muß der Säemann rein gewaschen und gekleidet sein, damit der Weizen nicht brandig werde [3]), und am Weihnachtsabend zieht der böhmische Bauer ein reines Hemd an, damit ihm kein Unkraut in den Weizen komme [4]).

X. Krankheiten durch Dämonen verursacht.

Im 1. Buch der Ilias wird die Pest durch die Pfeile Apollons im griechischen Lager verbreitet. Die Krankheit,

[1]) Wächter a. a. O. S. 43 ff.
[2]) Oldenberg, Relig. des Veda S. 577.
[3]) Sartori, Glaube und Brauch II, 64. [4]) Sartori III, 34.

von der Polyphem ergriffen scheint, bezeichnen die andern Kyklopen als eine νοῦσος Διὸς μεγάλου (Od. IX, 411). Die Vorstellung, daß Krankheiten durch eine Gottheit verursacht sind, ist auch sonst bei den Griechen verbreitet. Als bei Euripides die Königstochter, durch Medeas Geschenke vergiftet, zusammenbricht, glaubt die alte Dienerin zunächst, die Krankheit sei durch den Zorn Pans oder eines anderen Gottes hervorgerufen (Medea 1172). Gewöhnlich aber wird die Krankheit nicht einem der großen Götter, sondern ungenannten Dämonen zugeschrieben [1]). So heißt es Od. V, 396 vom Kranken: στυγερὸς δὲ οἱ ἔχρε δαίμων. Nach Plato Phaedr. p. 244 E kommen die Krankheiten παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων, d. h. aus dem Groll der Seelen vergangener Geschlechter und der χθόνιοι [2]). Sehr deutlich spricht Hippokrates von dem Volksglauben, daß die Krankheiten von Dämonen herrühren, den er selbst freilich bekämpft [3]). Die Epilepsie trägt noch heute ihren Namen von diesem Glauben, denn ἐπίληπτος [5]) bedeutet ja eigentlich „vom Dämon befallen" [4]). Ganz besonders ist Wahnsinn von einem Dämon hervorgerufen [6]), vgl. Sophokles, Trachin. 1235. νοσεῖν ἐξ ἀλαστόρων.

Bisweilen werden auch die Krankheiten selbst als Dämonen betrachtet:

Hesiod, Erga 102. νοῦσοι δ' ἀνθρώποισιν ἐφ' ἡμέρῃ ἠδ' ἐπὶ νυκτί
αὐτόματοι φοιτῶσι κακὰ θνητοῖσι φέρουσαι [7]).

Dieselbe Auffassung von der Entstehung der Krank-

[1]) Tambornino, De antiquorum daemonismo (Religionsgeschichtl. Vers. u. Vorarb. VII) S. 55.

[2]) Rohde, Psyche [4] II, S. 76.

[3]) Hippokr. περὶ ἱερᾶς νόσου p. 592/93. Rohde a. a. O. S. 77.

[4]) Vgl. νυμφόληπτος — Plat. Phaed. p. 238 D.

[5]) Auch im Hebräischen bedeutet die Bezeichnung für Epileptiker soviel wie „vom Dämon ergriffen" (Blau, Altjüd. Zauberwesen S. 55).

[6]) Vgl. auch Andree, Ethnogr. Parall. N. F. S. 1 ff.

[7]) Tambornino a. a. O. S. 61.

heiten sind in der ganzen Welt verbreitet, wie einige Beispiele zeigen mögen [1]).

Indianer glauben, daß, wenn man mit offenem Munde schläft, böse Geister in den Körper gelangen und so die Krankheiten entstehen [2]). Bei den Ewe (Deutsch-Togo) gehen die Angehörigen eines Kranken zu Priestern, um sie nach der Ursache der Krankheit zu fragen. Die Priester antworten, die Krankheit komme von dem Geiste eines längst verstorbenen Menschen oder der Kranke werde von einem Gotte belästigt. Sobald sie das wissen, machen sie Versuche, den bösen Einfluß dieser Wesen durch allerlei Zeremonien zu vertreiben, so lange, bis der Kranke entweder genest oder stirbt [3]). In Patagonien glaubt man, Krankheit sei durch einen Geist veranlaßt, der in den Körper des Leidenden einfährt; man schlägt deshalb eine mit Teufelsfiguren bemalte Trommel, um den bösen Dämon aus dem Körper des Kranken auszutreiben [4]). In Samoa sucht man Schwindsucht durch Bedrohung mit dem Speere zu heilen, d. h. man erwartet durch Vertreibung des Krankheitsgeistes Besserung [5]). Bei dem malayischen Stamme der Mintiras verursachen verschiedene Geister verschiedene Krankheiten; die einen z. B. verursachen Pocken, andere bringen Anschwellungen an Händen und Füßen hervor [6]). Im alten Indien glaubte man, daß Dämonen, namentlich durch den Mund, in den Körper des Menschen eindringen und dort Krankheiten verursachen. Man denkt sich die Krankheitsdämonen in einem Verwandtschaftsverhältnis stehend: der Dämon Fieber hat den Bruder Auszehrung, die Schwester Husten, den Vetter Ausschlag [7]). Bei Stämmen des modernen

[1]) Frazer, The golden bough III², 39 ff. Döller, Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments S. 100 ff.

[2]) v. d. Steinen, Globus Bd. 67 (1895), 329.

[3]) Spieth, Die Ewe-Stämme S. 255.

[4]) Tylor, Anfänge der Kultur II, 129.

[5]) Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker VI, 394.

[6]) Tylor II, 126.

[7]) Oldenberg, Religion des Veda S. 270.

Indiens hat der Teufelsbeschwörer ausfindig zu machen, welche Gottheit in den Leib des Kranken gefahren ist, um ihn durch einen Krankheitsanfall für eine gottlose Tat zu bestrafen [1]). Bei den Assyrern wird der Kopfschmerz wie ein wirklicher Dämon beschrieben, der aus der Wüste kommt, auf den Menschen stürzt, schnell wie Wind und Blitz, den Menschen wie Feuer brennt, seine Brust zerreißt [2]). Wie stark bei den Juden zur Zeit Jesu der Glaube an Dämonen als Krankheitsursache war, zeigen zahlreiche Stellen des Neuen Testaments. Besonders bemerkenswert ist es dabei, daß nicht etwa nur Geisteskrankheiten, sondern auch Blindheit und Taubstummheit als Werk des in den Kranken gefahrenen Dämons betrachtet wird. Matth. 11, 32. προσήεγκαν αὐτῷ κωφὸν δαιμονιζόμενον. καὶ ἐκβληθέντος τοῦ δαιμονίου ἐλάλησεν ὁ κωφός. Matth. 12, 22. προσηνέχθη αὐτῷ δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφός. Auch die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters schreiben Krankheiten den Dämonen zu [3]).

Aber wir brauchen nicht in ferne Vergangenheit und andere Erdteile zu gehen, um diese Vorstellungen zu finden. Bei den Südslaven glaubt man, das jede Krankheit durch Einwirkung der Geister erzeugt wird; infolge dessen bemüht man sich vor allem, den jeweiligen Krankheitsgeist aus dem Leibe des Besessenen zu vertreiben [4]). Nach dem Glauben der Siebenbürgener Sachsen kommen ungetaufte Kinder beim Tode in den „Frau Holde-Reigen", wo sie im Frühjahr und Herbst zur Tag- und Nachtgleiche mit Gesang über ihren Geburtsort hinziehen. Wer im Mondschein von ihrem Schatten berührt wird, verfällt in schwere Krankheit [5]).

---

[1]) Tylor I, 126. [2]) Fossey, Magie assyrienne S. 63.

[3]) Minuc. Felix, Octav. c. 27. Tertullian. Apolog. c. 22. A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter II, 412 ff.

[4]) Krauß, Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde I, 150.

[5]) Wittstock in den Forschungen zur deutschen Landes- und Volkskunde, herausgegeben von Kirchhoff IX, S. 64.

Beispiele dafür, daß ein Schlag eines Dämons Krankheit hervorruft, sind im Abschnitt XI angeführt [1]). In der deutschen Bauernmedizin erscheint die Krankheit noch heute vielfach nicht als ein natürlicher Vorgang, sondern als ein Zauber, den Menschen oder dämonische Mächte wirken. Vielfach schimmert auch noch die Vorstellung hindurch, daß die Krankheiten, wie bei Hesiod (s. oben S. 61), selbst böse Geister sind. „Fieber, Krämpfe, Entzündungen gelten selber für lebendige Personen, die oft scharenweise den Menschen anfallen und durch Beschwörungen [2]) angerufen, gebannt, verjagt, geschlagen und eingepflöckt werden. Aber man schmeichelt und droht ihnen auch und kapituliert förmlich mit ihnen." [3])

Der Glaube an Krankheitsdämonen hat sich heute zu den ungebildeten Schichten der Bevölkerung zurückgezogen. Aber Spuren hat er auch bei den Gebildeten hinterlassen. Wir sprechen vom Hexenschuß und denken nicht mehr daran, daß damit die Krankheit auf eine Hexe zurückgeführt wird. Wir fühlen uns „angegriffen", wenn wir matt sind, und fragen nicht danach, wer uns denn angegriffen habe, es kommt uns nicht mehr zum Bewußtsein, daß mit dem Ausdruck ein krankmachender Dämon als Urheber der Mattigkeit bezeichnet wird [4]). Wir sagen, jemand sei mit Blindheit geschlagen, und denken kaum noch an die Bedeutung des Ausdrucks. Wir sprechen davon, daß wir von einem Alpdruck befreit sind, und denken bei der bildlichen Wendung wohl selten an den bösen Dämon, den Alp, der die Menschen heimsucht. Der Franzose braucht das Wort *cauchemar*, aber nur wenige, die den Ausdruck anwenden, werden wohl wissen, daß er vom lat. *calcare* und ahd. *mar* herkommt, also eigentlich bedeutet, daß der Mensch von einem bösen Dämon getreten wird.

[1]) Vgl. Höfler, Archiv f. Religionswiss. II, 130.
[2]) Vgl. Abschnitt XII.
[3]) E. H. Meyer, Deutsche Volkskunde S. 264.
[4]) Höfler a. a. O. S. 137. [5]) 1. Mos. 19, 11.

XI. Handauflegen.

Ilias XIII, 59 berührt Poseidon die beiden Aias mit seinem Stabe und erfüllt sie dadurch mit Kraft und Kampfesmut. Daß man der Hand eines Gottes solch wunderbare Kraft zuschreibt, zeigen auf griechischem Gebiete u. a. die Krankenheilungen, die Asklepios übt [1]). Einige Beispiele mögen als Belege dienen. Unter den Heilungsberichten aus dem Tempel zu Epidauros befindet sich die Inschrift der Andromache (aus dem 4. Jahrhundert v. Chr.): sie kommt wegen Unfruchtbarkeit in den Tempel und wird dadurch geheilt, daß Asklepios sie mit der Hand berührt; heimgekehrt gebiert sie einen Sohn [2]). In einer Inschrift aus der Zeit des Antoninus Pius streicht der Gott dem M. Iulius Apellas über die rechte Hand und Brust und heilt ihn damit [3]).

„Weil du, o Herr, die Krankheit uns mit linder Handauflegung weggewischt hast", sagt der Betende bei Herondas IV, 18 zu Asklepios [4]). Attische Reliefs zeigen den Gott, wie er die Hand auf das Haupt des Kranken legt [5]). Ganz ähnlich äußert sich die Kraft der berührenden Hand im Neuen Testament. Die Stellen, an denen hier Heilung durch Handauflegung erwähnt wird, sind sehr zahlreich [6]). Matth. 8, 3, Marc. 1, 41, Lucas 5, 12 heilt Jesus Aussätzige, indem er sie mit seiner Hand berührt. Marc. 8, 22 wird er gebeten, einen Blinden zu berühren; er speit auf seine Augen [7]), legt seine Hände auf ihn und heilt so die Blindheit; ebenso wird Matth. 9, 28 und 20, 34 Blindheit durch Berühren der Augen geheilt.

[1]) Weinreich, Antike Heilungswunder S. 1 ff.

[2]) C. I. Gr. IV, 952, 60. Fiebig, Antike Wundergesch., Kl. Texte Heft 79, S. 8. [3]) C. I. Gr. IV, 955.

[4]) Vgl. Wünsch, Archiv f. Religionswiss. VII, 103.

[5]) Ath. Mitt. XVII (1892), 234, Abb. 4.

[6]) Behm, Die Handauflegung im Urchristentum (Erlanger Dissert. 1911). Traub, Die Wunder im Neuen Testament S. 53.

[7]) Vgl. Tacitus, Hist. IV, 82. Über die Kraft des Speichels vgl. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual S. 130 ff.

Marc. 7, 32 soll Jesus auf einen Taubstummen die Hand legen: er legt ihm die Finger ins Ohr, speit auf ihn, berührt seine Zunge und heilt ihn damit[1]). Marc. 16, 18 wird unter den Zeichen, die Jesus kündet, aufgeführt: ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν καὶ καλῶς ἕξουσιν. Apostelgesch. 28, 8 heilt Paulus Fieber und Ruhr durch Handauflegen. Apostelgesch. 9, 1 heilt Ananias auf dieselbe Weise die Blindheit des Saulus. Marc. 5, 23 bittet Jairus Jesus, auf seine Tochter, die in den letzten Zügen liegt, die Hände zu legen, damit sie lebe[2]).

Ähnliche Wunderheilungen durch Handauflegen werden auch aus späterer Zeit berichtet[3]). Die Könige von Frankreich und England[4]) z. B. heilten im Mittelalter Kröpfe durch Anrühren. *Le roi le touche*, hieß es, *allez et guérissez*. Auch dem Grafen von Habsburg wurde dieselbe Kraft zugeschrieben[5]).

Die Heilungen Jesu waren als Analogien zu der Iliasstelle, von der ich ausging, angeführt, aber das Neue Testament bietet noch eine genauere Analogie. Durch die Berührung des Poseidon wird von dem Gotte Kraft übertragen. Eng verwandt damit ist die Übertragung des heiligen Geistes durch Handauflegung. Als die Apostel in Jerusalem hören, daß Samaria das Wort Gottes angenommen habe, senden sie Petrus und Johannes hin. οἵτινες καταβάντες προσηύξαντο περὶ αὐτῶν, ὅπως λάβωσι πνεῦμα ἅγιον· οὐδέπω γὰρ ἦν ἐπ' οὐδενὶ αὐτῶν ἐπιπεπτωκός, μόνον δὲ βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. τότε ἐπετίθεσαν τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτούς, καὶ ἐλάμβατον πνεῦμα ἅγιον.

[1]) Andere Krankenheilungen durch Handauflegen Lucas 4, 40. 13, 13. Mark. 6, 5.

[2]) Nach Mark. 9, 18 soll er auf die schon tote Tochter die Hand legen, damit sie wieder lebendig werde.

[3]) Über Heilungen durch Handauflegung in der altchristlichen Kirche vgl. Behm a. a. O. S. 62 ff., bei anderen Völkern S. 102 ff.

[4]) Vgl. auch Shakespeare, Macbeth IV, 3.

[5]) Stemplinger, Sympathieglaube und Sympathiekuren in Altertum und Neuzeit S. 67 f. C. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters S. 107. Behm a. a. O. S. 109.

ἰδὼν δὲ ὁ Σίμων ὅτι διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν ἀποστόλων δίδοται τὸ πνεῦμα, προσήνεγκεν αὐτοῖς χρήματα λέγων· δότε κἀμοὶ τὴν ἐξουσίαν ταύτην, ἵνα ᾧ ἐὰν ἐπιθῶ τὰς χεῖρας λάμβανῃ πνεῦμα ἅγιον (Apostelgesch. 8, 15 ff.). Apostelgesch. 9, 6. ἐπιθέντος αὐτοῖς (den Jüngern von Ephesos) τοῦ Παύλου χεῖρας ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς [1]). Timoth. 1, 4, 14 mahnt Paulus den Timotheos: μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτηρίου [2]).

Verwandt ist es, wenn Mose den Josua durch Handauflegung zu seinem Nachfolger einsetzt (4. Mos. 27, 18) [3]); es wird ihm dadurch eben die Kraft übertragen. Vgl. auch 5. Mos. 34, 9: „Josua war mit dem Geiste der Weisheit erfüllt, weil Mose seine Hände auf ihn gelegt hatte."

Nicht anders ist die Wirkung des Handauflegens beim Segen [4]). 1. Mose 48, 14: „Israel streckte seine rechte Hand aus und legte sie auf Ephraims Haupt, der der jüngere war, und seine linke auf Manasses Haupt. 17. Als Joseph aber sah, daß sein Vater die rechte Hand auf Ephraims Haupt legte, gefiel es ihm übel, und er faßte seines Vaters Hand und wollte sie von Ephraims Haupt auf Manasses Haupt legen." Genau so wie die kriegerische Kraft bei Homer, wie die Kraft des heiligen Geistes im Neuen Testament, so wird die Heilskraft des Segens durch die Hände übertragen. Wo der Segen aber einer größeren Menge gilt, da kann die Hand nicht aufgelegt werden, so tritt da an die Stelle das Handauflegens das Handaufheben [5]). 3. Mos. 9, 22: „Aaron erhob seine Hände nach dem Volk zu und segnete sie." Luc. 24, 50: „Er hob die Hände auf und segnete sie." Dieser Gestus des

[1]) Vgl. auch Apostelgeschichte 6, 6. 13, 3. [2]) Vgl. Tim. 1, 1, 6.

[3]) Über Handauflegung bei Übertragung von Ämtern im Neuen Testament vgl. Behm a. a. O. S. 41 f.

[4]) Vgl. Matth. 19, 13, wo Jesus die Hände auf die Kinder legt. Marc. 10, 16. Behm a. a. O. S. 116 ff.

[5]) Wünsch, Archiv für Religionswiss. VII, 105.

Handaufhebens beim Segnen ist ja im kirchlichen Brauch bis auf den heutigen Tag üblich geblieben.

Die Hand des Gottes, die Heil, Segen, Kraft überträgt, kann auch Schaden bringen. Das 16. Buch der Ilias gibt dafür ein anschauliches Beispiel (V. 791 f.). Apollon tritt hinter Patroklos und schlägt ihn mit der Hand auf Rücken und Schultern, στρεφεδίνηθεν δέ οἱ ὄσσε. Auch hierzu finden wir im Alten und Neuen Testament verwandte Vorstellungen. 1. Sam. 5, 6: „Es lag aber aber die Hand Jahves schwer auf den Asdod: denn er setzte sie in Schrecken und schlug sie mit Pestbeulen." Apostelgesch. 13, 11 sagt Paulus zum Zauberer Elymas: καὶ νῦν ἰδοὺ χεὶρ κυρίου ἐπὶ σὲ, καὶ ἔσῃ τυφλὸς μὴ βλέπων τὸν ἥλιον ἄχρι καιροῦ. παραχρῆμα δὲ ἔπεσεν ἐπ' αὐτὸν ἀχλὺς καὶ σκότος. Aber auch sonst ist die Vorstellung, daß die Berührung, der Schlag eines Gottes Krankheit oder Tod bringe, weit verbreitet. Bei den Arabern verursachen die Ginnen durch ihre Berührung Scheintod, Krämpfe, Fieber, Wahnsinn. In Böhmen sagt man, wenn jemand unverhofft von einem Fieberschauer erfaßt wird: „Die Todesgöttin hat ihn berührt". Nach neugriechischem Volksglauben ist es gefährlich, an Quellen oder Flüssen einzuschlafen, weil man leicht von den Neraiden einen Schlag erhält, infolge dessen man geistig oder körperlich erkrankt. „Geschlagen" oder „getreten werden" ist in Neugriechenland die übliche Bezeichnung für Leiden, die man gespenstischem Ursprung zuschreibt. Dieselbe Vorstellung findet sich auch im germanischen Volksglauben: der Schlag der Elfen bringt Krankheit und Tod, — allgemein bekannt aus der Ballade „Erlkönigs Tochter" [1]):

„Und willt, Herr Oluf, nicht tanzen mit mir,
Soll Seuch' und Krankheit folgen dir.
Sie tät einen Schlag ihm auf sein Herz,
Noch nimmer fühlt er solchen Schmerz" [2]).

[1]) Herder, Volkslieder, 4. Buch. [2]) Weinreich, Antike Heilungswunder S. 59 f. Vgl. auch oben Abschnitt X.

XII. ΈΠΩΙΔΑΙ [1]).

Odyss. XIX, 457 stillen die Söhne des Autolykos das Blut des vom Eber verwundeten Odysseus durch einen Zauberspruch (ἐπαοιδῇ). Nur an dieser einen Stelle wird bei Homer eine Heilung durch Besprechung erwähnt. In der Ilias, wo doch Wundenheilungen genug vorkommen, werden nur rationelle Mittel angewandt: ἰούς τ' ἐκτάμνειν ἐπί τ' ἤπια φάρμακα πάσσειν (Il. XI, 515) ist die Aufgabe des Wundarztes [2]). Aber wenn die aufgeklärten jonischen Ritter keinen Gebrauch von der Besprechung der Wunden machten, so hatte sich diese in der homerischen Zeit zurückgedrängte Heilmethode doch noch bis in die Blütezeit griechischer Kultur und darüber hinaus sehr lebendig erhalten [3]). Bei Pindar (Pyth. III, 91) befreit Asklepios seine Patienten von Qualen τοὺς μὲν μαλακαῖς ἐπαοιδαῖς ἀμφέπων. Alle drei Tragiker erwähnen die ἐπῳδαί. Bei Aeschyl. Agam. 1017 sagt der Chor, das einmal vergossene Blut eines Mannes kann keiner durch Zaubergesänge (ἐπαείδων) wieder erwecken. Ähnlich Eumenid. 649: Zeus hat keine ἐπῳδαί dafür erfunden, den Toten wieder zu erwecken. Sophokles, Aias 581: οὐ πρὸς ἰατροῦ σοφοῦ θρηνεῖν ἐπῳδὰς πρὸς τομῶντι πήματι. Trach. 1001: τίς γὰρ ἀοιδός, τίς ὁ χειροτέχνης ἰατορίας, ὃς τήνδ' ἄτην χωρὶς Ζηνὸς κατακηλήσει; Eurip. Hippol. 478: εἰσὶν δ' ἐπῳδαὶ καὶ λόγοι θελκτήριοι. Vgl. 1040. Bakch. 234. Auch Plato bezeugt mehrfach, daß die ἐπῳδαί bei Krankheiten zu seiner Zeit üblich waren. Charmid. p. 155 e. καὶ ἐγὼ εἶπον, ὅτι αὐτὸ μὲν εἴη φύλλον (Heilmittel gegen Kopfschmerz), ἐπῳδὴ δέ τις ἐπὶ τῷ φαρμάκῳ εἴη, ἣν εἰ μέν τις ἐπᾴδοι καὶ ἅμα χρῷτο

[1]) Über die Bedeutung von ἐπῳδή überhaupt vgl. Abt, Apologie des Apulejus (Relig. Vers. u. Vorarb. IV) S. 115 f. Heim, incantamenta magica Graeca Latina, Fleckeisens Jahrbücher Bd. 19 Suppl. 465 ff.

[2]) Sehr mit Unrecht ist der Vers von den alexandrinischen Kritikern für unecht erklärt worden.

[3]) Welcker, Kl. Schriften II, 68.

αὐτῷ, παντάπασιν ὑγιᾶ ποιοῖ τὸ φάρμακον· ἄνευ δὲ τῆς ἐπῳδῆς οὐδὲν ὄφελος εἴη τοῦ φύλλου. Theatet p. 149 c. καὶ μὴν καὶ διδοῦσαί γε αἱ μαῖαι φαρμάκια καὶ ἐπᾴδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὠδῖνας καὶ μαλθακωτέρας ἂν βούλωνται ποιεῖν. Im Staat p. 426 a werden als Mittel zur Krankenheilung neben Arzneien, Ausbrennen und Schneiden auch Amulette und ἐπῳδαί genannt. Vgl. auch Euthyd. p. 290 A. Hippokrates (über die heilige Krankheit c. 1) erwähnt, daß gegen Epilepsie ἐπῳδαί angewendet werden [1]).

Wie kam man aber eigentlich auf den Gedanken, daß durch solche Zauberlieder Krankheiten geheilt werden könnten? Im Abschnitt X sahen wir, daß nach primitivem, aber noch bis in Stufen hoher Kultur lebendig gebliebenem Volksglauben die Krankheiten von Dämonen verursacht sind. Diese Dämonen aber werden durch die ἐπῳδαὶ beschworen. Sehr deutlich zeigt sich dieser Sinn des Besprechens von Krankheiten in dem, was Plotin (Enn. II, 9, 14, p. 212) von den Gnostikern mitteilt [2]): sie versprechen durch ἐπαοιδαί, μέλη, ἦχοι u. dgl. Kranke zu heilen ὑποστησάμενοι τὰς νόσους δαιμόνια εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα ἐξαιρεῖν λόγῳ φάσκοντες δύνασθαι.

Wie der Ausdruck ἐπαοιδαί zeigt, wurden diese Beschwörungen nicht gesprochen, sondern gesungen. Das Singen beim Zauber ist noch heute bei primitiven Völkern üblich, es wird mit tiefer Stimme ausgeführt [3]). Wenn jemand in Zentral-Australien Krankheit oder Tod seines Feindes bewirken will, singt er in murmelnden Tönen: „Möge dein Kopf und deine Gurgel aufgespalten werden." An der Torres-

[1]) ἐπῳδαὶ als Mittel gegen Epilepsie auch bei [Demosth.] 25, 80. Vgl. auch Porphyrius, vita Pyth. c. 30. κατεκήλει δὲ ῥυθμοῖς καὶ μέλεσι καὶ ἐπῳδαῖς τὰ ψυχικὰ πάθη καὶ τὰ σωματικά. c. 33. κάμνοντας δὲ τὰ σώματα ἐθεράπευεν καὶ τὰς ψυχὰς δὲ νοσοῦντας παρεμυθεῖτο, καθάπερ ἔφαμεν, τοὺς μὲν ἐπῳδαῖς καὶ μαγείαις, τοὺς δὲ μουσικῇ. ἦν γὰρ αὐτῷ μέλη πρὸς νόσους σωμάτων παιώνια, ἃ ἐπᾴδων ἀνίστη τοὺς κάμνοντας.

[2]) Rohde, Psyche [5] I, 77, 1.

[3]) Frazer, The golden bough [2] I, 13.

straße hält der Zauberer einen Speer in der Richtung auf sein Opfer und singt: „In den Leib, geh, geh! In die Hände, geh, geh! In den Kopf, geh, geh!“ [1]).

Nach dem Liede, durch das man Krankheiten zu heilen suchte, führte der homerische Götterarzt Paieon [2]) seinen Namen. Denn Παιάν wurde von den Alten erklärt als ἐπὶ καταπαύσει λοιμῶν καὶ νόσων ᾄδόμενος [3]), erst allmählich ist seine Bedeutung verallgemeinert worden. „Die erste Stufe, das bei Krankheiten und Verwundungen gesungene Zauberlied (ἐπῳδή) vertritt der ärztliche Sondergott Paieon. Dann wird der Paian dem großen Gotte Apoll zugeeignet und ein Betlied, um Hilfe gegen Pest und Landesplagen zu erflehen; so erscheint er Ilias I, 472 f. In die Bitten mischt sich natürgemäß auch der Preis des Gottes, besonders wenn er sich als mildtätiger Helfer erweist; so wird der Paian zuletzt ein Preislied und sogar ein Siegeslied.“ (Nilsson a. a. O.)

Wie bei den Griechen wurden auch bei den Römern Zauberbeschwörungen nicht gesprochen, sondern gesungen. Das beweisen die für freundlichen wie feindlichen Zauber verwendeten Ausdrücke *incantare, incantamenta, carmina, cantus*. Die 12 Tafelgesetze drohten Strafe dem an, *qui malum carmen incantassit*, und Horaz, Vergil, Ovid bieten Beispiele genug für den Gebrauch von *carmen* in der Bedeutung von Zauberlied [4]). Cato überliefert ein Lied, daß eine Verrenkung heilen soll. Als ein charakteristisches Beispiel für die Verwendung unverstandener und unverständlicher Worte im Zauber kann es den Schülern mitgeteilt werden.

[1]) Jevons, Die gräko-italische Magie (Die Anthropologie und die Klassiker, Heidelberg 1910) S. 116.

[2]) Il. V, 401. 899. Od. 4, 232.

[3]) Proklos bei Phot. 239 f. p. 320 a. 23. Nilsson, Griech. Feste S. 100.

[4]) Horat., epod. 17, 4. Sat. I, 8, 19. Verg. Aen. IV, 486. Ovid Met. VII, 167, 201. 203. 253. XIV, 20. Horat. sat. I, 8, 49: *incantata vincula*. Weitere Belege bei Abt, Apologie des Apulejus S. 96, 1.

Cato de agr. 160 (ed. Keil). *luxum si quod est, hac cantione sanum fiet. harundinem prende tibi viridem p. IV aut V longam, mediam diffinde, et duo homines teneant ad coxendices. incipe cantare in alio s. f. moetas vaeta daries dardaries asiadarides una petes, usque dum coeant. motas vaeta daries dardaries astataries dissunapiter, usque dum coeant. ferrum insuper iactato. ubi coierint et altera alteram tetigerint, id manu prehende et dextra sinistra praecide, ad luxum aut ad fracturam alliga, sanum fiet. Et tamen cotidie cantato in alio s. f. vel luxato. vel hoc modo, huat hauat huat ista pista sista dannabo dannaustra, et luxato vel hoc modo, huat haut haut istasis tarsis ardannabo dannaustra.*

Daß der lateinische Ausdruck für „Singen" die Bedeutung „Zaubern" angenommen hat, zeigt uns das von *incantare* stammende französische *enchanter*, bezaubern, entzücken.

Auch in Deutschland wurden solche Zauberlieder zur Heilung von Krankheiten allgemein verwendet. Zahlreiche Beispiele sind uns überliefert[1]). Auf die alt- und mittelhochdeutschen Zaubersagen brauche ich hier nicht einzugehen; die Merseburger Zaubersprüche werden ja sicher im deutschen Unterricht der Obersekunda und Prima besprochen[2]). Daß aber auch noch in neuerer und neuester Zeit solche Formeln vielfach Verwendung finden, darauf kann, wenn es nicht im Zusammenhang mit den Merseburger Zaubersprüchen geschehen ist, im Anschluß an die ἐπαοιδή der Odyssee hingewiesen werden, und deshalb stelle ich hier einige noch jetzt oder noch vor kurzem übliche Sprüche zusammen, die dem gleichen Zwecke dienen wie die bei Odysseus angewandte ἐπαοιδή, dem Zwecke der Blutstillung[3]).

[1]) Vgl. Ehrismann, Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgange des Mittelalters I, 96 ff. O. Ebermann, Blut- und Wundsegen (Palaestra XXIV).

[2]) Vgl. Ebermann a. a. O. S. 1 ff.

[3]) Wuttke[3] S. 171, § 230.

1. Abek, Wabek, Fabek; in Christi Garten da stehen drei rote Rosen, eine für das Gute, die andere für das Blut, die dritte für den Engel Gabriel (Westfalen).

2. In Gottes Garten stehen drei Rosen; die eine heißt Gottes Güte, die andere Gottes Geblüte, die dritte Gottes Wille, Blut, ich gebiete dir stehe stille (Westfalen) [1]).

3. Ich ging einmal durch eine Gasse, da fand ich Blut und Wasser; das Wasser ließ ich fließe, das Blut macht ich gieße (Westfalen) [2]).

4. Moses ging durch das rote Meer, schlug mit dem Stab in die Flut, die Flut, die stund, so tu du, Blut (Oldenburg) [3]).

5. Blut, stehe still, wie Richter und Schöppen in der Höll; wenn dies nicht wahr ist, so laufe, bis es gar ist (Böhmen).

6. Petrus un unse Herr Christ, de seeten an eenem Disch; sie güngen öbern Wegs fort, da stünn en Pool (= Pfütze, Lache) Bloot. So as dat steiht, so schall du ok stahn (Lauenburg).

Oben war erwähnt, daß nach Hesiod, nach indischem und auch nach deutschem Volksglauben (S. 61 f. 64) die Krankheiten selbst als Dämonen aufgefaßt werden. Das zeigt sich in den Besprechungsformeln darin, daß die Krankheiten selbst wie persönliche Wesen angeredet werden.

Gegen Gicht: Gicht, ich befehle dir durch Gottes Macht, durch Gottes Kraft, du sollst nicht mehr reißen, du sollst nicht mehr schleißen, du sollst nicht mehr rennen, du sollst nicht mehr brennen, du sollst nicht mehr brechen, du sollst nicht mehr stechen (Lauenburg). [4]).

Gegen Friesel: Der Friesel ging über Land; da begegnet ihm der Herr Christus und fragt den Friesel: wo willst du hingehn? Der Friesel spricht: ich will in die Menschen gehen. — Was willst du in dem Menschen? — Ich will ihm groß Leid bringen, ich will sein Fleisch fressen, ich will sein Blut trinken. — Nein, Friesel, das sollst du nicht tun, das verbiet ich dir im Namen Jesu Christi; du sollst in den grünen

[1]) Ebermann S. 95 ff. [2]) Ebermann S. 65 ff.
[3]) Ebermann S. 30 ff. [4]) Wuttke S. 170, § 229.

Wald gehen und sollst greifen und würgen bis an den jüngsten Tag (Franken) [1]).

Der Glaube an die Macht der Besprechung ist auch heute noch keineswegs ausgestorben. Hier und da mag die Besprechung auch noch bei Gebildeten zur Anwendung kommen; im allgemeinen ist sie doch wohl aber nur bei Ungebildeten noch im Schwange. Aber wie so mancher Rest des alten Volksglaubens haben alte Zauberformeln noch einen anderen Zufluchtsort gefunden, — die Kinderstube [2]). Wenn die Mutter ihrem Kinde, das über einen kleinen Schmerz klagt, das Liedchen vorsingt:

„Heile, heile, Segen,
Drei Tage Regen,
Drei Tage Schnee,
Es tut meim lieb Kindle nimmer weh!",

so haben wir darin eine unverkennbare ἐπαοιδή vor uns.

XIII. Niesen.

Als Penelope Odyss. XVII, 539 den Wunsch ausspricht, daß Odysseus noch einmal heimkomme, da niest Telemach, und Penelope ist voll Freude, daß der Sohn ihre Worte beniest habe. Ganz ähnlich bei Xenophon (Anab. III, 2, 9): als Xenophon davon spricht, daß Hoffnung auf Rettung vorhanden, niest einer der Soldaten. ἀκούσαντες δ' οἱ στρατιῶται μιᾷ ὁρμῇ προσεκύνησαν τὸν θεόν, καὶ ὁ Ξενοφῶν εἶπε· δοκεῖ μοι, ὦ ἄνδρες, ἐπεὶ περὶ σωτηρίας ἡμῶν λεγόντων οἰωνὸς τοῦ Διὸς τοῦ σωτῆρος ἐφάνη, εὔξασθαι τῷ θεῷ τούτῳ θύσειν σωτήρια. Daß verwandte Vorstellungen auch sonst bei den Griechen verbreitet sind, zeigt Theokr. VII, 96: die Eroten niesen den Liebenden zu, zum Zeichen, daß die Liebe glücklich sein soll [3]), ebenso

[1]) Wuttke S. 169, § 228.
[2]) Vgl. Wünsch, Hess. Blätter f. Volkskunde I, 137.
[3]) Vgl. Catull 45, 18. Properz 2, 3, 23.

XVIII, 16: ἀγαθός τις, d. h. ein wackerer Mann oder ein guter Gott, nieste dem Menelaus zu, als er zur Vermählung mit Helena nach Sparta ging [1]). Daß auch bei uns heute noch das Beniesen als Bestätigung der Wahrheit gilt, ist bekannt. Im heutigen Mazedonien sagt der Sprecher, zu dessen Worten jemand niest: „Heil dir, ich sage die Wahrheit" [2]).

Auch allerlei prophetische Bedeutung hat im deutschen Volksglauben, wie in den Theokritstellen, das Niesen. Wenn Sonnabend abend das jüngste Kind im Bett niest, folgt eine glückliche Woche [3]). Wenn man des Morgens dreimal nüchtern niest, so bedeutet das Glück, oder man bekommt ein Geschenk, oder man erfährt etwas Neues [4]). Wenn das Kind vor der Taufe niest, wird es klug [5]). Bisweilen bedeutet das Niesen aber auch etwas Ungünstiges. In Griechenland bedeutete das Niesen von Mittag bis Mitternacht Glück, von Mitternacht bis Morgen Unglück [6]). Niesen beim Schuhanziehen bedeutet Unglück [7]). Wenn eins der Brautleute bei der Trauung niest, wird die Ehe unglücklich [8]). In Norwegen glaubt man, wenn jemand beim Melken einer Kuh niest, so werde man, ehe die Milch verzehrt ist, einen Todesfall vernehmen [9]).

Auch die bei uns übliche Sitte beim Niesen, „Helf Gott" oder etwas Ähnliches zu sagen, war im Altertum üblich [10]). Ζεῦ σῶσον, rief man in Griechenland dem Niesenden zu [11]),

---

[1]) Vgl. auch Polyain. Strateg. III, 10, 2.

[2]) Abbott, Macedonian folklore S. 113.

[3]) Wuttke S. 208, § 287.

[4]) Wuttke S. 219, § 309.

[5]) Wuttke S. 222, § 316.

[6]) Aristoteles, probl. 33, 11.

[7]) Grimm, Deutsche Myth.[4] III, 440, Nr. 186.

[8]) Wuttke S. 216, § 304. Der Glaube, daß Niesen die Wahrheit bestätige, ist allgemein in Deutschland; die anderen angeführten Vorstellungen finden sich nur in einzelnen Gegenden.

[9]) Liebrecht, Zur Volkskunde S. 312.

[10]) Stemplinger, Neue Jb. f. Pädag. 1920, 35 f.

[11]) Anth. Palat. XI, 268.

in Rom „salve“ [1]). Auch sonst ist der Brauch verbreitet. Wenn ein Hindu niest, sagen die Danebenstehenden „Lebe“, und der Niesende erwidert „Mit euch“ [2]). Die Mohammedaner sagen beim Niesen „Gelobt sei Allah“ [3]).

Wie erklärt sich die Vorstellung, daß das Niesen Glück oder Unglück bedeute, und die Sitte, einen Segensspruch dabei zu sprechen? Aristoteles [4]), sagt, man halte das Niesen für eine Gottheit. Dem liegt wohl eine ältere Vorstellung zugrunde, über die uns Bräuche neuerer „Naturvölker“ näheren Aufschluß geben. Wenn bei den Zulus jemand niest, so sagt er: „Nun bin ich gesegnet. Der Geist eines Ahnen ist in mir; er ist zu mir gekommen. Laß mich eilen und ihn loben, denn er veranlaßt mich zu niesen!“ [5]). Das Niesen ist also ein Zeichen davon, daß ein Geist in dem Niesenden weile. Aber noch eine andere Vorstellung tritt hinzu. Beim Niesen entfernt sich der im Körper weilende Dämon [6]): in Alt-Calabar rufen deshalb die Neger, wenn ein Kind niest, „Weit von dir“, mit einer Gebärde, als wenn sie etwas Schlimmes wegwerfen wollten [7]), sie wollen offenbar den Geist, der den Niesenden verlassen hat, vertreiben, damit er nicht etwa zu einem von ihnen kommt. Der Geist, der sich beim Niesen kundgibt, kann ein guter oder ein böser sein. Daraus erklärt es sich wohl, daß das Niesen bald etwas Gutes, bald etwas Schlechtes ankündet. Aus der Furcht vor der schädlichen Wirkung des Dämons erklären sich die Segensformeln, die beim Niesen gesprochen werden und diese Wirkung abwehren sollen.

In Deutschland allgemein verbreitet ist der Volksglaube, daß ein Kranker, wenn er niest, gesund wird [8]), und

[1]) Petron. Sat. c. 98. Plin. XXVIII, 33.
[2]) Tylor, Anfänge der Kultur I, 100.
[3]) Ebenda S. 101. [4]) Probl. 33, 7. [5]) Tylor a. a. O.
[6]) Wundt, Völkerpsychologie II 2, S. 55.
[7]) Tylor I, 99.
[8]) Wuttke S. 219, § 309. Bei den Zulus fragen die Besucher eines Kranken, ob er geniest habe. Wenn er es nicht getan hat, murren sie und sagen: „Die Krankheit ist groß“ (Tylor I, 98).

ebenso ist ja die Formel „Zur Gesundheit" beim Niesen ganz allgemein üblich. Das hängt jedenfalls mit der Vorstellung zusammen, daß beim Niesen ein Dämon aus dem Körper ausfährt. Da Krankheiten von Dämonen hervorgerufen werden (s. oben S. 60ff.), so ist eben durch das Ausfahren des Dämons die Krankheit beseitigt. Auch der Glaube, von dem wir ausgingen, daß die Richtigkeit einer Äußerung durch Niesen bestätigt wird, erklärt sich aus dem dämonischen Ursprung des Niesens: der Dämon, der sich im Niesen kundtut, gibt das Zeichen, das die Wahrheit bezeugt.

XIV. ΔΑΙΜΟΝΙΟΣ.

Das Wort δαιμόνιος bezeichnet seiner Grundbedeutung nach jemanden, dessen Verhalten so seltsam erscheint, daß man es sich nur durch die Einwirkung eines Dämons erklären kann [1]). Es ist nahe verwandt dem Ausdruck δαιμονιζόμενος, der Matth. VIII, 28 und XII, 22 für den vom Dämon Besessenen gebraucht wird. Im Neuen Testament ist der Glaube an die Dämonen sehr lebendig; bei den Rittern der homerischen Zeit dagegen ist er fast ganz geschwunden, und so ist die ursprüngliche Bedeutung von δαιμόνιος bei Homer ganz abgeschwächt und schimmert nur hier und da noch etwas durch. Seltsamer (Il. VI, 521), Unbegreiflicher (Il. VI, 326, 407), „Ich versteh dich nicht" (Il. XXIII, 166), gelegentlich auch „Du bist wohl verrückt" (Il. II, 200) müssen wir es übersetzen. Il. VI, 486 ist es gar zum Kosewort herabgesunken, das Hektor zärtlich und tröstend der Gattin gegenüber braucht. Wie stark die eigentliche Bedeutung abgeschliffen war, zeigt sich auch darin, daß das Wort zweimal auch von Göttinnen gebraucht wird (Il. I, 561. III, 399) [2]).

[1]) Vgl. Cauer, Kunst des Übersetzens S. 25.

[2]) Cauer, Vorwort zur 7. Aufl. von Homers Ilias erkl. von Ameis-Hentze-Cauer I, 1, S. VI f.

Die Vorstellung, daß seltsames Verhalten auf dämonischer Einwirkung beruhe, vom Teufel veranlaßt sei, ist auch in Deutschland sehr verbreitet gewesen, ganz wie bei Homer aber haben sich Ausdrücke, die dies bezeichnen, in ganz abgeschwächter Bedeutung bis zur Gegenwart erhalten. Wir brauchen sie noch heute, ohne an den Teufel oder andere Dämonen zu glauben. „Bist du des Teufels?" fragen wir, wenn jemandes Verhalten uns unbegreiflich vorkommt, also in eben dem Falle, in dem die homerischen Griechen, ohne viel an die eigentliche Bedeutung zu denken, δαιμόνιος brauchten. „Er schreit wie besessen", sagen wir, um ein übermäßiges Schreien zu bezeichnen, gemeint ist dabei natürlich: besessen vom Teufel oder einem bösen Geiste.

Der Konrektor in Reuters Dorchläuchting (Kap. 8) — kein Lehrer sollte versäumen, nach der Lektüre des 6. Buches der Ilias dies hübsche Kapitel vorzulesen — übersetzt Andromaches δαιμόνιε (Il. VI, 407) mit „du Düwelskirl". Das paßt gerade für diese Stelle nicht. Aber Reuter ist doch auf dem richtigen Wege zum Verständnis des griechischen Wortes gewesen, denn auch „Teufelskerl" gehört zum selben Kreis, bezeichnet es doch eigentlich einen Menschen, der nur durch die Hilfe des Teufels Wunderbares vollbringen kann. „Was ist denn in dich gefahren?" fragen wir jemanden, der uns sonderbar und anders als sonst vorkommt, — auch hier liegt die gleiche Anschauung wie bei δαιμόνιος (wir könnten bisweilen δαιμόνιε so übersetzen) vor, denn gemeint ist ursprünglich jedenfalls, daß ein böser Geist in den Betreffenden gefahren sei. Wenn man davon spricht, daß man einem Kinde die Faulheit oder Ungezogenheit austreiben wolle, so sind dabei diese Eigenschaften personifiziert und somit ist auch da der sprachliche Ausdruck von der Vorstellung hergenommen, daß ein böser Geist in dem Kinde wirke und man diesen vertreiben müsse [1]). In allen diesen deutschen

[1]) Bei dem Ausdruck „einem Kinde den Bock austreiben" könnte vielleicht ein Nachklang der Vorstellung von einem Dämon in

Wendungen ist die eigentliche Bedeutung, die der sprachliche Ausdruck noch durchblicken läßt, längst vergessen worden, genau wie bei δαιμόνιος. Daß Worte dermaßen abgeschliffen werden, dafür fehlt es bei Homer auch sonst nicht an Beispielen. γουνοῦσθαι heißt die Kniee umfassen, und in dieser ursprünglichen Bedeutung ist es Odyss. XXII, 312 und 344 gebraucht. Aber Odyss. VI, 149 steht es, obwohl Odysseus nur aus der Ferne Nausikaa anfleht, also ohne wirklich ihre Kniee zu fassen, ebenso Il. IX, 583, obwohl Oineus, von dem es gesagt wird, gar nicht in das Gemach des Sohnes kommt, seine Kniee also ebenfalls nicht umfassen kann[1]). Die Bedeutung „die Kniee umfassen" ist also abgeschliffen worden zu „anflehen". κυνέη, der Helm, bedeutet eigentlich die Kappe aus Hundsfell; aber diese Grundbedeutung ist ganz vergessen, denn wir finden bei Homer eine κυνέη aus Rindsleder (Il. X, 258, 262), aus Wieselfell (Il. X, 335), aus Ziegenfell (Odyss. XXIV, 231), aus Erz (Odyss. XXII, 102. 111. 145). Ganz ähnliche Abschwächungen der eigentlichen Bedeutung von Wörtern haben wir auch im Sprachgebrauch

Bockgestalt vorliegen. In Italien sagt man häufig, wenn man ein Kind straft: *Ti cavero io fuori il cattivo*, wobei es zweifelhaft ist, ob il *cattivo* als Neutrum (das Böse, die Bosheit) oder als Masculinum (ich will dir den Bösen austreiben) aufzufassen ist (Terzaghi, Archiv f. Religionswiss. XI, 150). Geister werden oft durch Schläge vertrieben (Terzaghi a. a. O. S. 147 ff.). Wenn aber Terzaghi a. a. O. die Frage aufwirft, ob damit die Züchtigung unartiger Kinder ursprünglich in irgendwelcher Beziehung stehe, und Sartori (Glaube und Brauch I, 44) meint, die Züchtigung bedeute vielfach ursprünglich ein ganz materielles Herausjagen der Bosheitserreger, so ist das kaum wahrscheinlich. Die Schläge, die unartige Kinder erhalten, erklären sich natürlicher. Aus der Tatsache, daß man mit Schlägen Geister vertreibt, folgt keineswegs, daß man überall, wo man Schläge austeilt, sich gegen Geister wende. Auf den Gedanken, Schläge gegen Geister zu gebrauchen, kam man natürlich erst, weil man ihre Wirksamkeit bei Menschen erprobt hatte.

[1]) Ebenso wird es im uneigentlichen Sinne Il. XV, 660, desgleichen das gleichbedeutende γουνάζομαι Il. XI, 130 gebracht.

unseres eigenen Volkes [1]). Bei dem γουνοῦσθαι, das aus der Ferne stattfindet, erinnern wir uns, daß der Österreicher oft „küß die Hand" sagt, ohne wirklich den Handkuß auszuführen, ebenso an die hyperbolische Grußformel „Ich lege mich zu Füßen". Wir sprechen vom Schornstein einer Lokomotive und eines Dampfschiffs, haben also die Bedeutung der zweiten Worthälfte nicht mehr im Bewußtsein. „Ich bin im Deutschen Hause abgestiegen," sagt man gelegentlich auch, wenn man zu Fuß angekommen ist. Daß Gulden von Gold herkommt, ist vergessen, wenn wir von Silber- und Papiergulden reden. Mühle hängt mit mahlen zusammen, trotzdem gibt es den Ausdruck Sägemühle. Wenn in Sagen von silbernen und goldenen Hufeisen die Rede ist, so merken wir dabei kaum den Widerspruch, da wir bei Hufeisen nur an Art und Form denken, nicht aber daran, daß der zweite Bestandteil den Stoff angibt. Ebensowenig nehmen wir an dem Ausdruck „Wachszündhölzer" Anstoß, obwohl Zünd h ö l z e r doch aus Holz sein müßten. Es ließen sich, namentlich aus volkstümlichem Sprachgebrauch, noch viele solche Beispiele zusammenstellen, die als passende Analogien zu den angeführten griechischen Beispielen dienen können [2]), und es empfiehlt sich, die Schüler selbst solche Ausdrücke zusammenstellen zu lassen.

XV. Das Verbot des Umsehens.

Odyss. X, 528 rät Kirke dem Odysseus, bei dem Opfer, das er am Eingang der Unterwelt darbringen soll, sich abzuwenden (ἀπονόσφι τραπέσθαι), und mit genau derselben Wendung befiehlt Leukothea Odyss. V, 350, daß Odysseus

[1]) Vgl. Polle, Wie denkt das Volk über die Sprache [2] 94 ff., 108, 120 ff. Aus dem Lateinischen führt Polle *exercitus tiro* (Cic. ad fam. VII, 3, 2. Liv. XXI, 43, 14) an, genau genommen: ein ungeübtes geübtes Heer, da doch *exercitus* von *exercere* herkommt.

[2]) Vgl. Polle a. a. O. S. 84—122.

ihr Kopftuch nach der Landung abgewandt ins Meer werfen soll.

Die gleiche Vorschrift begegnet uns häufig, namentlich wo jemand den Unterirdischen Opfer darbringt oder Zauber übt [1]). Ohne sich umzusehen, muß man sich entfernen, wenn man den Erinyen geopfert hat [2]). Ohne sich umzusehen, wirft man, nachdem ein Haus von Befleckung gereinigt, das benutzte Gefäß am Kreuzweg [3]) hin [4]). Ohne sich umzusehen, soll bei Theokrit XXIV, 96 die Dienerin, welche die Asche der von Herakles erwürgten, verbrannten Schlange ins Wasser wirft, wieder zurückkommen. Beim Sammeln von Zaubersäften wendet Medea die Augen ab [5]). Bei dem Liebeszauber, den Vergil schildert, soll die Dienerin die Asche über den Kopf in fließendes Wasser werfen, ohne sich umzusehen [6]). An den Lemurien weilen nach römischem Glauben die Seelen der Verstorbenen auf der Oberwelt, sie besuchen das Haus ihrer Nachkommen. In der Nacht schreitet deshalb der Hausherr durch das Haus und streut zum Opfer für sie neunmal schwarze Bohnen aus, — mit abgewandtem Gesicht, um die Geister, denen er opfert, nicht zu erblicken [7]). Der Anblick der Geister ist dem Menschen gefährlich, und er muß sich deshalb abwenden, um dem Unheil zu entgehen, das der Anblick ihm bringen würde. So erklärt sich auch das Verbot des Umblickens in der Orpheussage: Eurydike gehört noch, bis sie zur Oberwelt gelangt ist, dem Kreise der Unterirdischen, daher darf Orpheus sich nicht nach ihr umwenden. Das gleiche Motiv wie in den angeführten Fällen liegt jedenfalls auch im 1. B. Mos. 19, 26 vor, wenn

---

[1]) Rohde, Psyche [4] II, 85, 2.

[2]) Sophokles, Ödip. Kol. 490.

[3]) Am Kreuzweg verweilen die Seelen. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 145 f.

[4]) Äschyl. Choeph. 91 u. Schol.

[5]) Sophokles ῥιζοτόμοι fr. 489.

[6]) Vergil. ecl. VIII, 101. [7]) Ovid, fast. V, 437 ff.

Lots Weib zur Salzsäule verwandelt wird, weil sie sich wider das Gebot auf der Flucht umgesehen [1]).

Eins der sogenannten pythagoreischen Symbole, die ja alten Volksglauben wiedergeben [2]), lautet: „Wenn du von Hause abreist, so kehr' nicht um, denn hinter dir sind die Erinyen." [3]) Der Grund, warum in diesem Falle das Umkehren verboten, ist hier deutlich angegeben. Der Mensch einer primitiven Kulturstufe fühlt sich in allen wichtigen Momenten seines Lebens von Geistern bedroht [4]) und so auch hier bei der Abreise. Der „pythagoreische" Spruch verhilft uns nun zur Aufklärung über zahlreiche deutsche Bräuche, die sich zum Teil noch heute erhalten haben [5]), ohne daß der Grund, die Furcht vor den Geistern, lebendig geblieben ist. Selbst in einer Großstadt wie Berlin ist manches davon einem Teil der Schüler noch bekannt, aber natürlich unverständlich; durch die an die Odysseestelle anknüpfende Besprechung werden ihnen die Augen geöffnet für das, was sie bisher gedankenlos hingenommen haben.

Eine genaue Analogie zu dem pythagoreischen Symbol bietet ein deutscher Aberglaube: wer in den Krieg zieht und beim Weggehen hinter sich zurückschaut, kehrt selten heim [6]). Nach einem Berichte aus dem Erzgebirge vermeiden dort viele, wenn sie in der Nacht auf der Wanderung sind, sich umzusehen, „obwohl sie ohne Scheu vor sich hinblicken, und obwohl gar nicht einzusehen ist, warum sie hinter sich etwas Schrecklicheres gewahren sollten als auf dem Wege vor sich" [7]). Ziemlich allgemein verbreitet ist der Glaube, daß

[1]) Vgl. auch Hannibals Traum bei Cicero, De div. I, 49.

[2]) Boehm, De symb. Pythagoreis p. 47 f.

[3]) Jambl. Protr. 21 (p. 114, 29 Pist.). ἀποδημῶν τῆς οἰκίας μὴ ἐπιστρέφου· Ἐρινύες γὰρ μετέρχονται.

[4]) Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 27.

[5]) Vgl. auch Seligmann, Der böse Blick I, 184.

[6]) Grimm, Deutsche Myth.[4] III, 467, Nr. 890.

[7]) Kohl, Zeitschr. f. deutsche Kulturgesch. N. S. IV, 716.

man nicht umkehren soll, wenn man zu Hause etwas vergessen hat [1]).

In allen wichtigen Augenblicken des Lebens, sagte ich vorher, glaubt sich der Mensch von Geistern bedroht. Die drei wichtigsten Augenblicke aber sind Geburt, Hochzeit und Tod, und so begegnet denn auch gerade in diesen drei Fällen das Verbot des Umsehens. In vielen Gegenden von Deutschland ist der Glaube verbreitet, daß sich ein Brautpaar auf dem Wege zur Kirche nicht umsehen dürfe, und ebenso ist beim Gange zur Taufe den Paten und der Hebamme, die das Kind trägt, das Umschauen verboten [2]). Demselben Zwecke wie das Verbot des Umsehens, d. h. der Vermeidung des Anblicks der Geister, dient es jedenfalls auch, wenn der Braut die Augen verbunden werden oder sie die Augen schließen muß. Bei den Esten mußte sie auf dem Wege zum Hause des Gatten die Augen geschlossen halten. In Polen und Samland hatte die junge Frau, wenn sie im neuen Hause überall umherging und Opfergaben ausstreute, die Augen verbunden [3]). In Hessen wurden noch im 18. Jahrhundert der Braut, ehe sie den Wagen bestieg, um ins Dorf des Bräutigams zu fahren, die Augen verbunden; sobald sie ihren Platz eingenommen, nahm man ihr die Binde wieder ab [4]).

Im alten Indien durfte beim Leichenzug niemand sich umsehen, ebenso auch, wenn man sich vom Scheiterhaufen entfernte. Ganz ebenso darf man sich in Serbien bei einem Begräbnisse auf dem Hinwege nicht umsehen, ehe man ans Grab gekommen, und ebensowenig auf dem Heimwege. Als Grund wird angegeben, daß bei Nichtbeachten des Verbotes bald ein zweiter Todesfall im Hause vorkomme. Ganz ähnlicher Glaube besteht in Deutschland: in Sachsen und im Vogtlande sagte man, beim Leichenzuge

[1]) Sartori, Glaube und Brauch II, 51.
[2]) Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 147 f.
[3]) Samter a. a. O. S. 149.
[4]) Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde XIII (1903), S. 294.

dürfe sich keiner der Begleitenden umsehen, sonst sterbe bald einer von ihnen [1]). Vermutlich war es bei diesen Bräuchen die Seele des Toten selbst, deren Anblick man vermeiden wollte, weil man fürchtete, sie könne eine andere Seele nachholen [2]). Das ist in Vergessenheit geraten, aber die Furcht, daß das Umsehen den Tod bringe, hat sich hier erhalten. Bei Hochzeit und Geburt dagegen denkt man nicht mehr daran, daß durch das Umblicken eine große unmittelbare Gefahr drohe, und daher hat man allerlei, z. T. recht merkwürdig klingende Gründe für den Brauch erfunden. In verschiedenen Gegenden von Deutschland sagt man z. B., wer von dem jungen Paare sich umsehe, sehe sich nach einem anderen Gatten um, werde also bald verwitwet. Im Erzgebirge heißt es, wenn die Braut sich umsehe, bekämen die Kinder schiefe Hälse. Wenn die Paten sich beim Taufzuge umsähen, würde das Kind, so sagt man in der Oberpfalz, in Ostpreußen und im Erzgebirge, dadurch neugierig werden [3]). Der Geisterglaube, auf dem der Grund des Verbotes beruht, ist eben verschwunden, und so suchte man den unverständlich gewordenen Brauch irgendwie zu erklären. Ein wie zähes Leben aber der Brauch selbst hat, sieht man daraus, daß er nicht etwa nur beim Landvolke noch vorkommt, sondern sich selbst in der Großstadt Berlin erhalten hat. Der Kutscher eines Hochzeitswagens macht hier noch jetzt lieber einen großen Umweg, als daß er mit dem Wagen umwendet. Ich habe das vor 17 Jahren bei meiner eigenen Hochzeit erlebt; als ich den Kutscher fragte, weshalb er nicht den richtigen Weg fahre, gab er zur Antwort: „Ich muß doch links vorfahren", eines wirklichen Grundes war er sich also nicht bewußt. Aus eigenem Erlebnis kann ich noch

[1]) Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 149 f. Hier sind noch einige weitere Beispiele angeführt.

[2]) Vgl. unten Abschnitt XX.

[3]) Samter, Geburt ,Hochzeit und Tod S. 147. Hier sind auch noch andere Erklärungen ähnlicher Art angeführt.

ein zweites Beispiel für das Fortleben des hier behandelten Verbotes in Berlin anführen. Als ich im Jahre 1891 am Tage meines Doktorexamens aus meiner Wohnung fortging und dann noch einmal hineinwollte, um ein mitgenommenes Buch wieder zurückzubringen, da stieß mich meine alte Wirtin zurück, sie meinte, ich müsse im Examen durchfallen, wenn ich vor der Tür noch einmal umkehrte. Der Glaube, daß Umkehren Unheil bringe, stand also ganz fest bei ihr. Das Durchfallen bei einer Prüfung ist nun freilich eine erst in neuerer Zeit aufgekommene Form des Unheils, aber daß alter Aberglauben so bei ganz modernen Veranlassungen verwendet wird, kommt öfters vor. Ein anderes Beispiel, ebenfalls aus Berlin, das ein Kollege erzählte, mag davon Zeugnis ablegen. Der Betreffende hatte vor seinem Staatsexamen etwas Besorgnis über den Erfolg; seine alte Wirtin aber war voll Zuversicht, daß es ihm gelingen müsse. Als er aber nach glücklichem Erfolg nach Hause kam, saß die Frau weinend auf dem Sofa, in der festen Überzeugung, er sei durchgefallen. Woher der plötzliche Wandel? Sie hatte in seinen Rock heimlich einen Himmelsbrief genäht, einen jener noch weit verbreiteten und auch im Weltkriege oft verwendeten Zaubersegen, die Schutz gegen Verwundung und sonstigen Schaden gewähren. Zum Entsetzen der Wirtin aber hatte ihr Mieter nicht diesen Rock, sondern den Frack zum Examen angelegt, und so war er nach ihrer Meinung ohne das segenbringende Schriftstück rettungslos dem Verderben preisgegeben.

XVI. Waffengewalt gegen Geister.

Odyss. XI, 48 wehrt Odysseus am Eingang der Unterwelt mit gezücktem Schwerte die Schatten vom Opferblute ab. Es erscheint zunächst merkwürdig, daß gegen εἴδωλα das Schwert gebraucht wird, wie denn auch bei Vergil (Aen. VI, 290) die Sibylle den Helden darauf aufmerksam macht,

daß man mit Schwertern nicht gegen Schatten kämpfen kann [1]). Aber die Vorstellung, daß man durch Waffen Geister vertreiben könne, begegnet uns häufig, — in alter und auch noch in neuer Zeit. Nach Herodot I, 172 vertrieben die Kaunier die fremden Götter, indem sie mit Speeren die Luft schlugen. Der Lakonier bei Plutarch, Apophthegm. Lac. 236 D greift den Geist des Toten, der ihm am Grabmal erscheint, mit der Lanze an. Bei Petron. c. 52 erzählt Niceros, daß er mit dem Schwerte nach den Geistern geschlagen. Hagel und Gewitter galten vielfach als das Werk böser Geister. So glaubte man im Altertum, Hagel dadurch vertreiben zu können, daß man drohend blutige Beile zum Himmel erhob [2]), und die Thraker schossen, um Donner und Blitz abzuwehren, drohend gegen den Himmel [3]). Ganz ebenso schießt man in Umbrien zum Schutze gegen den Hagel mit scharfen Patronen gegen die Wolken; als Grund wird dabei angegeben, daß die Kugeln den bösen Geistern gelten, die auf den Wolken sitzend den Hagel herabsenden. Auch in der Oberpfalz und Tirol schießt man gegen Hagel in die Luft; man schießt die Hexe tot, die ihn sendet. Den Esten gilt der Wirbelwind als ein Werk böser Geister. Wo sie Staub zusammentreiben sehen, verfolgen sie ihn mit Geschrei und werfen Steine oder ein Messer mitten hinein [4]). In Norwegen schießt man in der Johannisnacht, um die Unterirdischen von Stellen zu verscheuchen, wo man Böses von ihnen fürchtet, ebenso am Weihnachts- und Neujahrsabend. In Norddeutschland schießen die Bauern in der Neujahrsnacht in die Zweige, um eine reiche Obsternte zu gewinnen, in Wirklichkeit, um die Geister, die in den „Zwölf Nächten" ihr Wesen treiben, zu verscheuchen [5]). Bei der altindischen Hochzeit schoß ein

---

[1]) Vgl. auch Norden, Vergils Aeneis VI. Buch [2] S. 206.

[2]) Pall. agr. I, 35. [3]) Herod. IV, 94.

[4]) Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 40 f.

[5]) Samter a. a. O. S. 39 f. Bei den Flinten- oder Pistolenschüssen kommt zu der Wirkung der Waffe noch die Wirkung des Lärms hinzu,

Brahmane Pfeile in die Luft mit den Worten: „Ich durchbohre das Auge der Geister, die um diese Braut herumstreichen." Bei den Mandschu gibt man, wenn die Sänfte der Braut am Hause des Bräutigams ankommt, Schüsse ab, um böse Geister zu vertreiben [1]). Nach einer Schilderung einer in einem einsamen Tale Norwegens begangenen Hochzeit knieten die Gäste im Gehöfte, in dem die Vermählung gefeiert wird, nieder und beteten Segen über die Brautleute herab. In dem Augenblick aber, da sie sich vom Gebet erhoben, knallten Flinten und Pistolen los. Einer von den Schüssen war scharf, die Kugel wurde Elbenkugel genannt, sie wurde abgefeuert, um die Elben zu verscheuchen, die der Braut Schaden zufügen [2]). In Japan legt man auf die Leiche ein bloßes Schwert, um die Geister zu bannen [3]). Bei den Eheleuten in Togo muß die Witwe während der ganzen Trauerzeit stets mit einem Knüppel bewaffnet sein, um den Geist des verstorbenen Gatten verscheuchen zu können [4]).

Überschaut man diese und viele ähnliche Bräuche [5]), so wird es begreiflich, daß Odysseus das Schwert zum Schutze gegen die Seelen der Unterwelt verwendet.

XVII. Hunde geistersichtig.

Als im 16. Buche des Odyssee (V. 158 ff.) Athena zur Hütte des Eumaios kommt, da sieht sie Odysseus, dem sie sich zeigen will, Telemach dagegen merkt ihre Anwesenheit nicht, οὐ γάρ πως πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς. Aber außer Odysseus sehen sie auch die Hunde, und sie erkennen sie

der ebenfalls die Geister verscheucht. Vgl. im 3. Teile dieses Buches die im Anschluß an Tacitus' Ann. I, 28 gegebenen Darlegungen. Vorläufig vgl. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 58 ff.; Deutsche Kultur im lat. und griechischen Unterricht S. 30 ff.

[1]) Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 41 f.

[2]) a. a. O. S. 43 f. [3]) Lafcadio Hearn, Das Japanbuch S. 159.

[4]) Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 46.

[5]) Noch mehr Beispiele bei Samter a. a. O. S. 39—50.

als Göttin, denn sie bellen nicht, sondern verkriechen sich winselnd im Hofe.

Der Glaube, daß Hunde geistersichtig sind, begegnet uns auch sonst oft. In den Pharmakeutriai Theokrits (V. 40). merken die Hunde zuerst das Erscheinen Hekates und verkünden es durch ihr Heulen. Nach Plin. VIII, 151 sieht eine Hündin, die von einer zum ersten Male gebärenden Mutter geboren ist, die Faune. Nach dem Talmud heult der Hund, wenn der Todesengel in die Ortschaft kommt, nimmt ihn also wahr [1]). Nach kroatischem Glauben sehen die Haushunde, wenn sie nachts mehrmals heulen und bellen, den Smrt, einen Krankheitsdämon [2]). Auch in Bulgarien wittert der Hund die Geister: heult der Hund vor dem Hause, so stirbt bald einer der Hausgenossen; wer das Heulen zuerst hört, soll sprechen: „Heule, heule! Heul ihn (den Tod) dir auf den Schädel." [3])

Auch in germanischem Glauben finden wir die gleiche Vorstellung. In der Edda wird erzählt, daß von Grimnir, d. i. Odin, auch die bissigsten Hunde zurückweichen, ihn also als Gott erkennen (Grimnismal), und noch nach heutigem deutschem Aberglauben sieht der Hund den Tod und kündigt daher durch sein Heulen einen bevorstehenden Todesfall an [4]). Der letztere Glaube wird sehr häufig erwähnt, ohne daß dabei ausdrücklich von der Geistersichtigkeit die Rede ist, so vielfach in Deutschland [5]), bei den Slavonen [6]) und den heutigen Makedonen [7]).

---

[1]) Scheftelowitz, Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde XIII, 383.

[2]) Krauß, Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde I, 156.

[3]) Strauß, Die Bulgaren S. 425.

[4]) Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart [3] S. 198, § 268. Im Erzgebirge heißt es, der unter einem Glockengeläut heulende Hund künde die Einkehr des Todes in die Gemeinde an (John, Aberglaube, Sitte und Brauch im sächs. Erzgebirge S. 232).

[5]) Wuttke a. a. O. John a. a. O. S. 113.

[6]) Krauß, Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde II, 179.

[7]) Abbott, Macedonian folklore S. 107.

XVIII. Redende Pferde.

Ilias VIII, 184 fordert Hektor seine Rosse auf, ihm die Pflege zu vergelten, die sie von Andromache genossen haben. Il. XIX, 400 spricht Achill mit seinen Pferden Xanthos und Balios, Antilochos feuert Ilias XXIII, 403 seine Rosse durch eine längere Rede an. Ähnliches findet sich in Vergils Aeneis. X, 860 spricht Mezentius mit seinem Rosse, und menschliche Empfindungen zeigt Aen. XI, 89 das Pferd des Pallas, das hinter der Leiche des Herrn einherschreitet

lacrimans guttisque humectat grandibus ora.

Daß man mit Pferden wie mit menschlichen Wesen verkehrt, war auch bei den Germanen üblich. In der Edda spricht Skirnir zu seinem Pferde (Lied von Skirnir Str. 10). Im 2. Liede von Gudrun Str. 4 f. erzählt Gudrun, wie sie, den Tod Sigurds ahnend, sein Roß Grani erblickt:

„Ich trat zu Grani, Tränen vergießend,
Und schaut ihm forschend ins feuchte Auge:
Da senkte Grani ins Gras sein Haupt;
Der Hengst wußte wohl, daß sein Herr gefallen."

Nordamerikanische Indianer plaudern mit ihren Pferden wie mit ihresgleichen [1]).

Aber die Rosse des Achill sind auch selbst mit menschlicher Stimme begabt und prophezeien seinen Tod (Il. XIX, 407 ff.). Beides, die Redegabe der Pferde wie die Kraft der Weissagung, namentlich die Voraussicht des Todes findet sich auch bei andern Völkern. In einem bulgarischen Liede ermutigt das Roß den Helden zum Kampfe [2]). In dem Märchen „Ferenand getrü und Ferenand ungetrü" redet der Schimmel und hilft dem Helden durch guten Rat; in dem

[1]) Tylor, Anfänge der Kultur I, 460. Vgl. über die hier behandelten Dinge v. Negelein, Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde XI, 408 ff.

[2]) Strauß, Die Bulgaren S. 233.

Märchen „Die Gänsemagd" hat das abgeschlagene Haupt des Rosses Falada die Fähigkeit der Sprache [1]).

Wie die Hunde (vgl. oben S. 87f.) können auch die Pferde nach deutschem Volksglauben Gespenster sehen; sie sehen den Tod eines Menschen voraus und künden ihn dadurch an, daß sie nicht weitergehen wollen oder an dem zum Tode Bestimmten nicht vorbei wollen [2]). Im Erzgebirge heißt es, Rinder und Pferde unterhielten sich weissagend miteinander um Mitternacht, kündeten aber dem Horcher nur Unglück oder Tod an [3]).

Auch durch Wiehern geben die Pferde Orakel, und dies ist vielleicht die verbreitetste Art ihrer Weissagung. Bekannt ist ja Herodots Erzählung von der persischen Königswahl, die durch das Wiehern des Pferdes entschieden werden soll [4]). Im alten Indien wurde, wenn man Regen wünschte, ein schwarzes Pferd mit dem Gesicht nach Westen aufgestellt. Mit einem schwarzen Gewande reibt es der Opferer. Wenn es dabei wiehert, sich schüttelt, Harn oder Kot läßt, wird es regnen [5]). Als germanischer Brauch ist die Weissagung aus dem Wiehern, Schnauben und Stampfen der Rosse vor allem von Tacitus bezeugt. Tacitus, Germania c. 10: *proprium gentis equorum quoque praesagia ac monitus experiri. publice aluntur isdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti; quos pressos sacro curru sacerdos ac rex vel princeps civitatis comitantur hinnitusque ac fremitus observant. nec ulli auspicio maior fides, non solum apud plebem, sed apud proceres; sacerdotes enim*

---

[1]) Grimm Nr. 126, 89. Bolte-Polivka, Anmerkungen zu Grimms Märchen III, 18ff.

[2]) Wuttke a. a. O. S. 199, § 269.

[3]) John, Aberglaube, Sitte und Brauch im sächsischen Erzgebirge S. 153.

[4]) Herodot III, 84.

[5]) Hillebrandt, Ritualliteratur, Grundr. der indo-ar. Philologie III, 3, S. 120.

ministros deorum, illos conscios putant. Daß den germanischen Kriegern das Wiehern der Pferde als Vorzeichen des Sieges, ihr Schweigen als Zeichen der Niederlage galt, ist auch sonst bezeugt[1]). Ein *augurium equorum* wird noch in dem auf Sachsen bezüglichen *indiculus superstitionum* aus dem 8. Jahrhundert[2]) erwähnt, das Pferdeorakel hatte sich also bis zum Ende des Heidentums und noch darüber hinaus bei den Germanen erhalten. Im Holländischen ist das Wort „wichelen", wiehern gleichbedeutend mit „wahrsagen"[3]), — ein schlagender Beweis für die bedeutende Rolle, die das Wiehern unter den Orakeln spielte. Der Glaube an die Vorbedeutung des Wieherns der Pferde lebt noch bis in die neuere Zeit fort. Abergläubische horchten Weihnachten um zwölf Uhr auf Scheidewegen und an Grenzsteinen; vermeinten sie Schwertgeklirr und Pferdewiehern zu hören, so entnahm man daraus, daß im nächsten Frühjahr ein Krieg entstehen würde[4]). Auch die Böhmen finden noch in der Neuzeit in starkem Wiehern und Schnauben der Pferde die Prophezeihung eines baldigen Krieges[5]). Aber nicht nur Kriegsprophezeihung gibt das Wiehern der Pferde nach dem deutschen Volksglauben. Wer Pferdegewieher hört, soll fleißig zuhören, denn sie deuten gut Glück an[6]). Am Weihnachtsabend horchen die Mädchen an der Tür des Pferdestalls; wenn ein Pferd wiehert, verheiraten sie sich im nächsten Jahre[7]).

---

[1]) Grimm, Dtsch. Myth. [4] II, 549.

[2]) Müllenhoff und Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa [3], S. 317.

[3]) Ersch und Gruber, Enzyklop. III, 4, 380.

[4]) Grimm, Deutsch. Myth. [4] II, 932.

[5]) Grohmann, Aberglauben aus Böhmen und Mähren S. 53.

[6]) Grimm a. a. O. III, S. 442 (Chemnitzer Rockenphilosophie Nr. 239).

[7]) Wuttke a. a. O. v. Negelein a. a. O. S. 410. Grimm a. a. O. II, 932.

XIX. Harpyien.

Im 20. Buch der Odyssee wünscht Penelope, daß Artemis sie schnell töte oder daß ein Sturmwind (θύελλα) sie forttrage auf dunklen Pfaden und hinbringe zur Mündung des Okeanos, so wie die Sturmwinde die Töchter des Pandareos fortrafften [1]). Von diesen aber heißt es dann weiter (Vers 77 f.):

τόφρα δὲ τὰς κούρας ἅ ρ π υ ι α ι ἀνηρείψαντο
καὶ ῥ' ἔδοσαν στυγερῇσιν ἐρινύσιν ἀμφιπολεύειν.

Die Harpyien sind also identisch mit den offenbar als Dämonen gefaßten Sturmwinden [2]). Daß die Winde Menschen entführen, ist nicht bloß griechischer Volksglaube. Schon Rohde hat auf den schwäbischen Glauben aufmerksam gemacht: „Wenn die Windsbraut daher fährt, soll man sich auf den Boden legen, weil sie einen sonst mitnimmt." [3]) Die Esten sagen, wenn der Wind heult: „Die Windsmutter

[1]) Rohde, Psyche [5] I, 72 und Rhein. Mus. L (1896), 2 (= Kl. Schr. II, 225) nimmt an, daß die Harpyien die Menschen lebend entrücken. Dieterich, Nekyia S. 56, 1 meint dagegen wohl mit Recht, daß auch die Entführung durch die Harpyien ein Sterben bedeute. Der Unterschied ist in Wirklichkeit nicht groß, denn in jedem Falle entrücken die Harpyien ihre Opfer ins Totenreich: sie bringen sie zur Mündung des Okeanos, d. h. eben, wie Rohde, Psyche I, S. 71 richtig bemerkt, zum Eingang des Totenreichs, sie übergeben sie den Erinyen, die ja in der Unterwelt wohnen (Ilias IX, 571; XIX, 259). Eine Entrückung ins Totenreich aber ist doch gleichbedeutend mit dem Tode.

[2]) Das gleiche ergibt sich aus Odyssee I, 241 (= XIV, 371): νῦν δέ μιν ἀκλειῶς ἅρπυιαι ἀνηρείψαντο, verglichen mit der ganz gleichartigen Wendung Odyss. IV, 727: νῦν δ'αὖ παῖδ' ἀγαπητὸν ἀνηρείψαντο θύελλαι. Wenn nach Ilias XVI, 149 f. die Harpyie Podarge dem Winde Zephyros die Rosse Xanthos und Balios gebiert, so ist sie selbst jedenfalls auch als Winddämon gedacht. Hesych. ἅρπυιαι αἱ τῶν ἀνέμων συστροφαί, θύελλαι.

[3]) Rohde, Psyche [5] I, 72, 3 (nach Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben I, 192).

weint; wer weiß, welche Mütter nachher weinen werden" [1]), — ein Satz, der doch wohl besagt, daß die Windsmutter dieser oder jener Mutter ihr Kind rauben könnte.

Die Harpyien bringen, wie erwähnt, ihr Opfer zur Unterwelt, aber wie Rohde [2]) zeigt, wohnen sie auch selbst in der Unterwelt, sie stehen in engster Verbindung mit dem Seelenreiche. Rohde legt dar, daß der griechische Volksglaube einen engen Zusammenhang zwischen den Windgeistern und den „Seelen" erkannte [3]). Die τριτοπάτορες werden als Winde oder Herren der Winde bezeichnet [4]), aber schon ihr Name kennzeichnet sie als Ahnengeister [5]). In Windsgestalt (ἀνέμων εἴδωλον ἔχοντες, — ἄγρια συρίζοντες) schweifen die vorzeitig Gestorbenen im Schwarme der Hekate umher [6]). Vielleicht, so vermutet Rohde [7]) mit Recht, sind so auch die Harpyien ihrer ursprünglichen Natur nach unselige, unruhige, wild dahinstürmende „Seelen", nahe verwandt mit den Keren (vgl. unten S. 95 ff.).

Mannigfache Analogie zu solcher Vorstellung von einem Zusammenhange zwischen Wind und Seele bietet deutscher und anderer Volksglaube. In Franken heißt es, wenn der Wind recht im Schornstein heult, das seien die ungetauften Kinderseelen, die so jammerten [8]), — die Vorstellung entspricht genau dem, was vorher von den griechischen ἄωροι erwähnt war. Bei den Siebenbürgener Sachsen glaubt man, wenn

---

[1]) Tylor, Anfänge der Kultur II, 269.

[2]) Rhein. Mus. L (1896), 3 = Kl. Schr. II, 226.

[3]) Kl. Schr. II, 227 f. „Die ψυχή bekundet diese Verwandtschaft schon in ihrem Namen" (a. a. O. S. 228).

[4]) Rohde, Psyche[4] I, 248. [5]) a. a. O. I, S. 247.

[6]) Hekatehymnus (Abel, Orphica p. 289) 12 ff.:

τὰν Ἑκάταν γε καλῶ σὺν ἀποφθιμένοισιν ἀώροις,
κεἴ τινες ἡρώων θάνον ἀγναῖοι καὶ ἄπαιδες
ἄγρια συρίζοντες ἐπὶ φρεσὶ θυμὸν ἔχοντες.

Rohde, Psyche[4] II, 83. [7]) Rh. Mus. a. a. O. S. 5 = Kl. Schr. II, 228.

[8]) Raff, Aberglaube in Bayern, Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde VIII (1898), S. 394.

Seelen Verstorbener wieder heimkehrten, so geschehe es in Gestalt eines heftigen Windes [1]). In Armenien wird die Seele als Hauch, als Wind aufgefaßt und ebenso auch die bösen Geister. Man sagt von der Krankheit erregenden Einwirkung der Dämonen [2]): „Ein böser Atem hat ihn berührt" oder „ein böser Wind hat ihn überfallen", und unter dem Atem und Wind versteht man die bösen Geister [3]), d. h. die Unheil bringenden Seelen.

Im Sturmwinde ziehen nach germanischem Glauben die Seelen der Toten als wilde Jagd einher. Auch in ihr sind wie im Schwarm der Hekate vor allem die vorzeitig Gestorbenen und dann die gewaltsam Getöteten vertreten, die auch nach griechischem Glauben, wenn sie auch nicht im Schwarm der Hekate erwähnt werden, gleich den ἄωροι umherirren müssen und ja eben auch nur eine besondere Art der ἄωροι sind [4]). „Also, sagt Geiler von Kaisersberg (15. Jahrh.), redt der gemeine Man von dem Wütischen Heer, daß die, die vor den Zeiten sterben, ee denn daß inen Got hat uffgesetzet, als die, die in die Reis laufen und erstochen werden oder gehenkt und ertrenkt werden, die müssen also lang nach irem todt laufen, bis das zil kumpt, das inen Got gesetzet hat." [5])

Gleich den Harpyien aber raffen auch die im wilden Heer daherstürmenden Seelen Lebende fort. So sind in Norwegen die Luciennächte gefürchtet, weil in ihnen die Toten

---

[1]) Wittstock, Volkstümliches der Siebenbürger Sachsen, Forschungen zur deutschen Landes- und Volkskunde, herausgegeben von Kirchhoff IX, 64.

[2]) Über Dämonen als Krankheitserreger vgl. oben S. 60 ff.

[3]) Abeghian, Der armenische Volksglaube (Jenens. Diss. 1899), S. 14.

[4]) Rohde, Psyche[4] II, 83. Bei Plautus (Mostellaria 499 f.) sagt der Geist des im Hause begrabenen Gastfreundes: *me Acheruntem recipere Orcus noluit, quia praemature vita careo.* Über die ἄωροι vgl. Vergil, Aen. VI, 426 ff. Tertull. de anima 56.

[5]) Weniger, Archiv f. Religionswiss. IX (1906), 220.

einander treffen, die als wilde Jagd („Julreiter") dahinsausen und Menschen mit sich nehmen [1]). Nach deutschem Volksglauben zwingt der wilde Jäger mit seinem Gefolge Menschen, denen er begegnet, mitzuziehen und läßt sie meilenweit davon hoch aus der Luft herabfallen oder dreht ihnen den Hals um und zerreißt sie [2]).

XX. Keren.

Von den Keren ist ziemlich oft bei Homer die Rede. Eine Besprechung ihrer eigentlichen Bedeutung läßt sich an verschiedene Stellen anknüpfen, am besten geschieht sie wohl im Zusammenhang mit der Wägung der Keren des Achill und Hektor, Ilias XXII, 210. „Todeslos" übersetzen wir κήρ gewöhnlich, und so faßt Homer ja auch fast überall das Wort auf. Aber der Begriff ist im Epos nicht klar, und manches bleibt unverständlich, wenn man von der Bedeutung „Todeslos" ausgeht [3]). Zunächst paßt dazu nicht die Schilderung der κήρ in der Schildbeschreibung des 18. Buchs, wo sie als böser Dämon erscheint, der Tote, Verwundete und Unverwundete fortschleppt. Aber auch andere Stellen bereiten Schwierigkeiten bei der Erklärung der κήρ als Todeslos oder Todesart. Wenn es Ilias XXII, 202 heißt: πῶς δέ κεν Ἕκτωρ κῆρας ὑπεξέφυγεν θανάτοιο, so muß sich der Primaner über den Plural wundern [4]), und ebenso ist es unverständlich, wie man, wenn κήρ das Todeslos ist, von jemandem sagen kann, daß die κῆρες des Todes seine Seele zum Hades hinabführen (s. am Schluß dieses Abschnitts). Bei der Kerenwägung heißt es Ilias XXII, 212 ῥέπε δ' Ἕκτορος

[1]) Höfler, Archiv f. Religionswiss. IX (1906), 259.

[2]) Wuttke S. 18, § 16.

[3]) Die richtige Erklärung ist zuerst von Crusius gegeben (Ersch und Gruber, Enzyklop. II, 35, 267); vgl. Rohde, Psyche [4] I, 239, und Finsler, Homer [2] I, 275.

[4]) Il. V, 22, wo der Singular steht, kann man ohne Schwierigkeit κήρ mit Todeslos übersetzen.

αἴσιμον ἦμαρ, ᾤχετο δ'εἰς 'Αίδαο. Subjekt zu ᾤχετο ist natürlich ἄἴσιμον ἦμαρ, das also mit der auf die Wagschale gelegten κήρ identisch ist, — ein Beweis, daß für Homer hier κήρ in der Tat das Todeslos bezeichnet. Was soll es denn aber heißen, daß das Todeslos in den Hades hinabgeht?

Wir zeigen den Schülern eins der Vasenbilder, auf denen die Kerenwägung dargestellt ist, sei es die der Ilias oder die der Aithiopis. Auf den Wagschalen stehen winzige gewappnete Krieger [1]). Daß man so nicht „Todeslose" darstellt, ist klar. Was mit den kleinen Kriegern wirklich gemeint ist, kann ein zweites Vasenbild lehren: auf einer Darstellung der Schleifung des Hektor schwebt um das Grabmal des Patroklos das εἴδωλον des Helden [2]), ebenfalls als kleiner Krieger, ganz ähnlich den Figuren auf der Wagschale im anderen Bilde [3]).

Auch die letzteren sind also als εἴδωλα, als Seelen aufzufassen [4]). Als κηροστασία wird die Kerenwägung bezeichnet, aber Aeschylus nannte die Tragödie, in der er die Kerenwägung des Memnon und Achill behandelte, nicht κηροστασία, sondern ψυχοστασία; daß κῆρες eine alte Bezeichnung für die Seelen, war ihm also noch vertraut [5]). Aber noch ein gewichtigeres Zeugnis, daß die Keren ursprünglich Seelen waren, steht uns zu Gebote, — der attische Ritus. Am 3. Tage des Anthesterienfestes kommen nach dem Glauben der Athener die Seelen der Toten auf die Oberwelt. Sie besuchen die

---

[1]) Z. B. Engelmann, Bilderatlas zum Homer, Tf. IX, 47. Roschers Lex. II, 1143, Abb. 3.

[2]) Auf einer Darstellung durch Namenbeischrift bezeichnet. Roscher III, 1711, Abb. 12.

[3]) Engelmann a. a. O. Tf. XVIII, 104.

[4]) Im allgemeinen vgl. über die Darstellung der Seelen als kleine Menschen O. Waser, Archiv f. Religionswiss. XVI (1913), S. 360 ff. Einige Beispiele abgebildet bei Samter, Religion der Griechen, Abb. 22, 23, 25.

[5]) Wohl aus attischem Sprachgebrauch, wie Rohde, Psyche I, 239, 1 hervorhebt.

Häuser ihrer Angehörigen, hier werden sie bewirtet, am Abend aber treibt man sie wieder aus dem Hause mit dem Rufe: ἔξω, κῆρες, οὐκέτ' Ἀνθεστήρια [1]). Im attischen Volksbrauche war der uralte Name der Seelen also noch lebendig geblieben.

Daß die Athener Seelen, die sie bewirtet haben, wieder aus dem Hause wegjagen, wird den Schülern seltsam erscheinen. Aber wir erzählen ihnen nun, daß diese Sitte weit verbreitet ist [2]). An den römischen Lemurien streut der Hausherr den Seelen der Verstorbenen neunmal schwarze Bohnen als Gabe hin, zugleich aber sucht er sie durch Geräusch, das er mit ehernen Geräten macht, zu vertreiben und ruft ihnen zu: „*Manes exite paterni* [3])." Bei den alten Preußen fand nach einem Berichte aus dem Jahre 1684 am 3., 6., 9. und 40. Tage nach dem Leichenbegängnis ein Mahl der Verwandten des Verstorbenen statt, dessen Seele dazu herbeigerufen und, wie auch andere Seelen, bewirtet wurde. Nach der Mahlzeit aber fegte der Priester das Haus aus [4]) und jagte die Seelen heraus mit den Worten: „Ihr habt gegessen und getrunken, ihr Sel'gen, geht heraus, geht heraus." [5]) Bei einen litauischen Totenfeste, das noch im 19. Jahrhundert üblich gewesen zu sein scheint, wurde an einem Flußufer ein hölzernes Gestell errichtet, von dem aus vier Knaben und vier Mädchen nach den vier Weltgegenden Bier, Branntwein, Milch und Honig ausgossen und Brot und Speise für die Seelen der Vorfahren niederlegten. Nachdem dann noch allerlei andere Zeremonien vollzogen waren, wurde das Holz des Gestells auseinandergerissen, und das Volk rief: „Genug habt ihr gegessen, o Geister, genug getrunken, kehret

---

[1]) Stengel, Griech. Kultusaltert.[3] S. 237 f.

[2]) Rohde, Psyche I, 239, 2.

[3]) Ovid, Fasti V, 441 ff.

[4]) Durch Ausfegen entfernt man die Geister. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 30 ff.

[5]) Rohde a. a. O.

zurück nach dem Ort, wo ihr weilet!" [1]) Beim weißrussischen Ahnenfeste (2. November) ruft der Hausherr in feierlicher Weise die „heiligen Ahnen" zum „Nachtmahl" herbei. Dann gießt er etwas Branntwein auf das Tischtuch für die Toten, und das machen alle Erwachsenen ihm nach. Zu essen beginnt niemand, ehe er von jeder Speise etwas in ein besonderes Gefäß beiseite gelegt hat, das dann in ein Fenster oder an einen sonst geeigneten Ort gestellt wird. Am Schlusse des Nachtmahles aber entläßt man die unsichtbaren Gäste: „Heilige Ahnen, ihr seid hergeflogen, habt getrunken und gegessen, flieget jetzt zu euch zurück! Sagt, was ihr noch braucht! Aber besser, fliegt zum Himmel." [2]) In Borneo wird der Geist des Verstorbenen vier Tage lang mit Reis bewirtet, dann wird ausgefegt, d. h. der Geist wird vertrieben, und seine Speisegefäße werden zerbrochen [3]). In Japan wird am Totenfeste nach beendigter Bewirtung der Seelen großer Lärm im ganzen Haus gemacht, damit ja kein Seelchen zurückbleibe, — sie müssen ohne Gnade hinaus [4]).

Ist die κήρ ursprünglich mit der Seele identisch, so wird es verständlich, daß die κήρ des Hektor bei der Wägung zum Hades hinabsinkt. Der Dichter hat ersichtlich alten Sprachgebrauch verwertet. Daß er ihn nicht mehr verstanden, zeigt sich daraus, daß er für κήρ αἴσιμον ἦμαρ eingesetzt hat, und wenn er Il. VIII, 60 ff. Zeus die Keren der Troer und der Achäer wägen läßt, so ergibt sich auch daraus deutlich, daß er die eigentliche Bedeutung nicht mehr kannte. Vergil folgt natürlich der Auffassung Homers, wenn er Aen. XII, 725 ff. die *fata* des Turnus und Aeneas abwiegen läßt. Aber der Gedanke der Seelenwägung, der, wie wir sahen, Aeschylus noch vertraut war, hat noch sehr lange fortgelebt, denn die

[1]) Lippert, Religionen der europäischen Kulturvölker S. 71. Caland, Archiv für Religionswissenschaft XVII (1914), S. 493.

[2]) Murko, Das Grab als Tisch, Wörter und Sachen II (1910), S. 101.

[3]) Samter a. a. O. S. 32.

[4]) Rohde a. a. O.

Wägung der Seelen begegnet uns noch in der christlichen Kunst, bis ins 16. Jahrhundert: der heilige Michael wägt die Seelen, die ganz ähnlich dargestellt werden wie auf den griechischen Vasenbildern. In einem Bilde von Gaudenzio Ferrari z. B. hält der Heilige in der Rechten die Wage: in beiden Schalen sitzen kleine weibliche Gestalten; die eine hocherhobene scheint gerettet, bei der anderen drücken offenbar die Sünden die Schale nieder, denn ein Teufel greift mit seinen Krallen gierig hinein. In der italienischen Kunst begegnen solche Darstellungen öfters, aber auch in der deutschen fehlen sie nicht. In einem Glasgemälde im Historischen Museum zu Freiburg in der Schweiz sitzt in der sich neigenden Schale die gerettete Seele als nacktes Männchen, während in der andern zwei Teufel sich vergeblich bemühen, mit Hilfe eines Mühlsteins und eines Fasses das Übergewicht auf ihre Seite zu bringen [1]), und auch in einem Bilde im Chor der Michaeliskirche in Hall sitzt die Seele als verkleinertes Abbild des Toten in der einen Wagschale [2]).

Nicht eine Wägung von Todeslosen also, sondern eine Wägung der Seelen der Kämpfer war ursprünglich die Kerenwägung. Wie aber konnte denn aus der Bedeutung „Seele" die Bedeutung „Todeslos" entstehen, und wie konnte aus der Seele ein böser Dämon werden, als der die Ker in der Schildbeschreibung der Ilias und auch sonst oft erscheint? [3])

An anderer Stelle (vgl. Abschnitt XXVI) dieses Buches sind die Maßregeln erörtert, durch die man die Wiederkehr der Toten zu hindern sucht, — Maßregeln, die sich nur aus der Furcht erklären, daß die Toten den Lebenden Schaden zufügen könnten. Die Vorstellung, daß die Seelen der Verstorbenen zu Unheil bringenden Geistern werden, ist weit verbreitet, namentlich gilt das von solchen Verstorbenen,

[1]) O. Waser, Arch. f. Religionswiss. XVI, S. 362 f.

[2]) Nestle, Neue Jb. für Pädagogik 1921, S. 138. — Vgl. auch Maria Waser, Von der Liebe und vom Tode, Novellen aus drei Jahrhunderten, S. 49. [3]) Crusius, Roschers Lex. II, 1140, 1145 f.

denen ihr Recht nicht zuteil geworden. So glauben die Australier, daß die Seelen der unbeerdigten Toten zu böswilligen Dämonen werden. Die Zauberer turanischer Stämme werden nach dem Tode zu einer besonderen Klasse von Geistern, welche die schädlichsten von allen sind. In China glaubt man, daß die Seelen von Aussätzigen und Bettlern den Lebenden empfindlichen Schaden zufügen können [1]). Bei den heutigen Hindus ist es allgemeiner Glaube, daß die Mehrzahl der bösen Geister verstorbene Menschen sind. „Hier spukt der Geist eines von einem Tiger getöteten Milchmanns, dort der Geist eines Töpfers, der Schrecken der ganzen Nachbarschaft, bei welchen Geistern natürlich im Lauf der Zeit leicht der Zusammenhang mit der Erinnerung an den und den Verstorbenen verloren gehen und die bloße Gestalt eines die Menschen peinigenden Kobolds übrig bleiben kann." [2]) Charakteristisch sind Fälle, in denen sich jemand durch Selbstmord absichtlich, um Rache zu nehmen, zum bösen Geist machen will. Ein Brahmane, auf dessen Ländereien ein Raja ein Haus gebaut hatte, schnitt sich zur Rache selbst den Leib auf und wurde so zu einem Dämon, der seitdem der beständige Schrecken des ganzen Landes war. Ein Brahmane, dem ein Mann Geld entwendet hat, schlägt seiner Mutter mit ihrem Einverständnis den Kopf ab, damit ihr Geist den Dieb peinige und zu Tode jage [3]). Auch im alten Indien haben sich wahrscheinlich die schädlichen Dämonen wenigstens zum Teil aus Seelen Verstorbener entwickelt [4]). Ist die Vorstellung, daß es sich um Seelen handele, auch schon stark verblaßt, so tritt sie doch gelegentlich noch deutlich hervor, so in folgender Erzählung. Aus dem abgetrennten Haupt des Namuci, welchen Indra unter Verletzung des Treubundes getötet, wurde ein Rakshas — die Rakshas sind böse Dämonen, die nicht als Seelen gel-

[1]) Tylor, Anfänge der Kultur II, S. 111.
[2]) Oldenberg, Religion des Veda S. 61.
[3]) Tylor a. a. O. S. 112. [4]) Oldenberg a. a. O. S. 59 f.

ten —, der Dämon verfolgte den Indra und sprach zu ihm: „Wohin willst du gehen? Wo willst du von mir loskommen?" „Offenbar im Grunde", setzt Oldenburg mit Recht hinzu, „die als Rachegeist den Täter verfolgende Seele des Erschlagenen[1])."

Die hier mitgeteilten Analogien machen es verständlich, wie auch bei den Griechen die Keren, die, namentlich durch das unzweideutige authentische Zeugnis des attischen Ritus als Seelen erwiesen sind, zu Unheil und Tod bringenden Geistern werden konnten. Der Dämon in der zuletzt angeführten indischen Erzählung erinnert an die griechischen Erinyien, die ja nach Rohdes einleuchtender Erklärung [2]), ursprünglich auch Seelen von Toten waren und dann von den Seelen verschiedene Rachegeister wurden. Daß genau so auch die Keren zu Rachegeistern geworden, wissen die Primaner aus Sophokles' König Oedipus 473: die nie ihr Opfer verfehlenden Keren verfolgen den Mörder. Auch Euripides braucht κῆρες gleichbedeutend mit den Erinyen [3]), und Aeschylus (Sieben 1055 Wil.) faßt beide Namen zu einem Begriffe zusammen: ὦ μεγάλαυχοι καὶ φθερσιγενεῖς Κῆρες Ἐρινύες. Die den Erinyen, den zürnenden Rachegeistern, gleichgesetzten Keren wenden sich nur gegen den Mörder, aber auch Schuldlose werden ja, wie wir wissen, von den Keren dahingerafft. Das entspricht ganz dem einst allgemein, auch in Deutschland, verbreiteten Glauben, daß die Seelen Verstorbener die Seelen von Lebenden mit sich fortführen [4]) oder „nachholen" [5]). Ein Geschlecht, wie die

[1]) Oldenberg a. a. O. S. 569, 4. [2]) Rohde, Kl. Schriften II, 229 ff.

[3]) Eurip. Elektra 1252. δειναὶ δὲ κῆρες σ'αἱ κυνώπιδες θεαὶ
τροχηλατήσουσ' ἐμμανῆ πλανώμενον.

[4]) Ein Beispiel dafür mag ein Brauch aus Britisch-Columbia geben. Bei einem Todesfalle versammeln sich hier Freunde und Nachbarn im Totenhause und bleiben dort bis zum Begräbnis. Während dieser Zeit dürfen sie nicht schlafen, sonst würde ihre Seele durch die Seele des Toten fortgeführt werden. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 133.

[5]) Siehe den Abschnitt „Verstümmelung der Leiche",

homerischen Ritter, dem die Seelen als kraftlose Schatten galten, die dem Lebenden nicht schaden können, machte aus den persönlichen, den Menschen fortraffenden Seelen „Todeslose", die das Todesschicksal des Menschen bestimmen. Aber durch die Beibehaltung alten Sprachgebrauchs schimmert auch bei Homer noch, wenn auch verdunkelt, die alte Bedeutung hindurch, so in der Verwendung des Plurals (s. oben S. 95) und vor allem — abgesehen von der Kerenwägung im 22. Buche der Ilias — in dem Ausdruck ἀλλ' ἤτοι τὸν κῆρες ἔβαν θανάτοιο φέρουσαι εἰς Ἀίδαο δόμους (Od. XIV, 207, vgl. Il. II, 302): die herumschwebenden Seelen führen andere Seelen mit sich hinab zum Totenreiche [1]).

XXI. Ohnmacht.

Im 22. Buch der Ilias V. 467 heißt es von Andromache, die ohnmächtig hinsinkt,

ἀπὸ δὲ ψυχὴν ἐκάπυσσεν,

sie hauchte ihre Seele aus. Ähnlich heißt es Ilias V, 696 von Sarpedon

τὸν δ' ἔλιπε ψυχή,

und dann: der Hauch des Boreas weckte ihn wieder zum Bewußtsein, ihn, den κακῶς κεκαφηότα θυμὸν, der seinen Geist ausgehaucht hatte [2]). Als ich vor einiger Zeit die Stelle des 22. Buches in der Prima lesen ließ, übersetzte ein Schüler: sie schien auszuhauchen, ein anderer: sie verlor das Bewußtsein, und als Begründung wurde angegeben, sie sterbe doch nicht wirklich. Auch Henke übersetzt in seinem Schülerkommentar zur Ilias ψυχὴν ἐκάπυσσεν mit „in Ohnmacht sinken" [3]). Aber das heißt ja ἐκάπυσσεν nicht, es muß wört-

[1]) Rohde, Psyche [4] I, 10, 1.

[2]) Vgl. auch Ilias XV, 231, wo man aber das Imperfektum als Imperfektum de conatu auffassen könnte.

[3]) Richtig Ameis-Hentze: Bei der Ohnmacht verläßt die Psyche den Leib, kehrt aber dann zurück.

lich verstanden werden, Homer sagt wirklich von dem Ohnmächtigen: er hauchte die Seele aus. Das erscheint den Schülern, ja auch uns selbst vielleicht etwas seltsam, es wird aber verständlich durch die Volkskunde.

Bei den Algonkin-Indianern in Nordamerika wird eine Krankheit damit erklärt, daß der „Schatten" des Patienten seinen Körper verlassen habe, und der Zustand eines in Lethargie oder Verzückung Liegenden wird damit erklärt, seine Seele sei zu den Ufern des Totenflusses gewandert, sie sei aber wieder weggetrieben und kehre zu ihrem Leibe zurück. Wenn bei den Fidschi-Insulanern jemand in Ohnmacht fällt, so kann sein Geist, sagt man, wieder dadurch zur Rückkehr bewogen werden, daß man nach ihm ruft. Die turanischen Stämme des nördlichen Asiens sind fest davon überzeugt, daß die Seele in Krankheiten fortgegangen ist, und bei den buddhistischen Stämmen vollführen die Lamas die Zeremonie der Seeleneinholung. Mißlingt diese, so liegt es an der Seele des Patienten selbst, die ihren Rückweg nicht finden kann oder will [1]). Die Medizinmänner auf Borneo führen Angelhaken, um die wegfliegende Seele damit zu fassen und in den Leib des Kranken zurückzubringen [2]). Bei den Haida fangen die Medizinmänner die wegfliegenden Seelen in hohle Steine, um sie den Besitzern zurückzugeben [3]). Die Indianer von Britisch-Columbia glauben, daß die Seele im Genick wohnt und einem Vogel gleicht, der in ein Ei eingeschlossen ist. Wenn die Schale bricht und die Seele wegfliegt, muß der Mann sterben. Wenn jemand ohnmächtig oder wahnsinnig wird, so ist seine Seele entflogen, ohne die Schale zu zerbrechen. Der Schamane kann sie fangen und wieder ins Genick zurückbringen [4]). Auch die alten Inder glaubten, daß den bewußtlos liegenden Kranken die Seele

[1]) Tylor, Anfänge der Kultur I, 429 f.
[2]) Frazer, The golden bough [3] II, 30.
[3]) Ebenda S. 31.
[4]) Frazer a. a. O. S. 34. Vgl. auch S. 42 ff.

verlassen habe; sie schweift in die Ferne zum Beherrscher der Toten, zu Himmel und Erde, dem Meer und den Bergen, der Sonne und der Morgenröte: aber die priesterliche Zauber- und Heilkunst bemüht sich, sie zurückzurufen [1]).

Bei zahlreichen Völkern primitiver Kulturstufe also besteht noch wirklich die Vorstellung, daß die Seele eines Schwerkranken und besonders natürlich eines Ohnmächtigen den Körper verlassen hat, aber wieder zurückkehrt, wozu man sie durch allerlei Zeremonien bewegen kann. Der angeführten Iliasstelle liegt dieselbe Vorstellung zugrunde. Noch viel deutlicher aber begegnet uns die Auffassung, daß die Seele des Kranken schon entflohen und zur Unterwelt hinabgestiegen ist, in andern Dichtungen, die den Schülern nicht unbekannt sind und auf die deshalb im Anschluß an die Homerstellen um so mehr hingewiesen werden muß, — in den Psalmen.

Psalm 30, 3 (übers. v. Kautzsch). „Jahwe, mein Gott,
ich schrie zu dir, und du heiltest mich!
Jahwe, du hast meine Seele aus der
Unterwelt heraufgeführt,
hast mich von denen, die in die Grube
hinabgefahren, ins Leben zurückgeführt.

Psalm 18, 6. Bande der Unterwelt umfingen mich.
Da mir angst ward, rief ich Jahwe an,
Und zu meinem Gotte schrie ich.
Er hörte aus seinem Palaste meine Stimme,
Und mein Geschrei kam vor ihn, drang zu seinen Ohren.

Psalm 116, 3. Des Todes Bande hatten mich umfangen
Und der Unterwelt Ängste mich getroffen.
— — Aber ich rief den Namen Jahwes an:
„Ach, Jahwe, errette meine Seele!“

[1]) Oldenberg, Religion des Veda S. 526.

Vgl. auch das Gebet des Jonas (Jonas 2, 3, übers. v. Gunkel).

In meiner Angst habe ich gerufen
zu Jahwe, und er erhörte mich.
Aus der Unterwelt Schoße schrie ich,
du hast mein Rufen vernommen.
—— Zur Tiefe (= Unterwelt) war ich gesunken,
ihre Riegel
fielen auf ewig hinter mir zu.
Da zogst du mein Leben aus der Grube empor,
Jahwe, mein Gott!

Einer der besten Kenner des Alten Testaments sah in solchen Wendungen einen hyperbolischen Ausdruck. „In der Leidenschaftlichkeit ihrer Volksart lieben es die Psalmisten, sich vorzustellen, sie seien schon tot und vom Wasser der Unterwelt schon umfangen." (Gunkel, Ausgewählte Psalmen[3] S. 257). „Es entspricht der glühenden Leidenschaft dieser Orientalen, daß sie, wenn ihr Leben dem Todesreiche nahe ist, den starken Ausdruck wählen, daß sie schon in der Unterwelt angekommen seien." (ebenda S. 292). Nach dem, was wir eben sahen, liegt aber nicht etwa bloß ein leidenschaftlicher Ausdruck vor, sondern der Gedanke, daß die Seele des Kranken schon in der Unterwelt sei [1]), entspringt, wie das ἐκάπυσσε ψυχὴν bei Homer, uraltem Volksglauben.

XXII. *ΜΗΝΙΜΑ ΘΕΩΝ.*

Ilias XXII, 358 warnt Hektor den Achilles, seine Leiche zu mißhandeln:

φράζεο νῦν μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι.

Ebenso droht Odyss. XI, 73 Elpenor dem Odysseus, für ihn μήνιμα θεῶν zu werden, wenn er ihn unbestattet lasse.

[1]) Weil der Schwerkranke schon als tot gilt, wird der Arzt als Totenerwecker betrachtet: die babylonische Göttin Gula, die Schutzpatronin der Ärzte, führt den Beinamen „die Totenerweckerin" (Delitzsch, zweiter Vortrag über Babel und Bibel S. 18).

Der Tote erregt also den Zorn der Götter gegen den, der ihm etwas Schlimmes angetan. Nach griechischem Volksglauben, der sich bis in späte Zeit erhalten, braucht der Tote aber nicht erst die Hilfe der Götter, er selbst, nicht die Götter, zürnt dem, durch den ihm Böses widerfahren, er selbst rächt sich am Feinde. Vgl. Plato, Ges. IX, p. 865 d. ὁ θανατωτεὶς ἄρα βιαίως — — θυμοῦται τῷ δράσαντι. Phaed. p. 244 d.: Krankheiten entstehen παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν. Xenoph. Cyrop. VIII, 7, 18. τὰς δὲ τῶν ἄδικα παθόντων ψυχὰς οὔπω κατενοήσατε οἵους μὲν φόβους τοῖς μιαιφόνοις ἐμβάλλουσι, οἵους δὲ παλαμναίους τοῖς ἀνοσίοις πέμπουσιν. Aeschyl. Choeph. 41. μέμφεσθαι τοὺς γᾶς νέρθεν περιθύμως τοῖς κτανοῦσί τ' ἐγκοτεῖν. Ebenda 323. φρόνημα τοῦ θανόντος οὐ δαμάζει πυρὸς μαλερὰ γνάθος, φαίνει δ' ὕστερον ὀργάς. Daß bei Homer die Götter statt des Toten selbst zürnen und strafen, ist begreiflich. Die kraftlosen Schatten können sich ja selbst nicht helfen, so ist ihr Zorn durch den der Götter ersetzt worden. Ganz ähnlichen Ersatz zeigt uns die Volkskunde auch sonst noch. Das Buch Tobit erzählt, daß Tobit aus Frömmigkeit Leichen von Männern seines Volkes bstattet habe, die unbestattet hinter die Mauer von Ninive geworfen waren, wie auch die Leichen derer, die der Assyrerkönig in seinem Zorne getötet hatte. Zur Strafe nimmt ihm der König all seinen Besitz, ja schließlich verliert er, als er nach einem solchen Begräbnis im Freien schläft, sein Augenlicht. Als er später seinen Sohn Tobias nach Medien schickt, um Geld zu holen, das er dort einst hinterlegt hatte, dingt er für ihn einen Reisegefährten, — dieser Begleiter aber ist der Engel Raphael. Auf der Reise gewinnt der Engel Tobias eine reiche Frau, indem er sie von einem Dämon befreit, durch den ihre sieben früheren Männer in der Brautnacht getötet worden waren. Heimgekehrt heilt der Reisegefährte des Tobias die Blindheit des Vaters. Als aber dieser ihm die Hälfte seines Vermögens zum Lohne geben will, da gibt er sich als Engel zu erkennen und ver-

kündet, daß er von Gott gesandt sei, um Tobit dafür zu belohnen, daß er die Toten bestattet habe. Diese Geschichte entspricht genau einem sehr verbreiteten Märchen, — der Geschichte vom dankbaren Toten [1]). Ein Mann kauft eine Leiche von Mißhandlung los durch Hingabe einer großen Geldsumme, später gewinnt er mit Hilfe eines neugeworbenen Dieners, der ihm in allen Gefahren beisteht, ein reiches Mädchen, das bis dahin in der Gewalt eines Geistes gewesen ist und infolgedessen mehreren Männern den Tod gebracht hat, nun aber erlöst wird. Am Schluß gibt sich der Diener zu erkennen: es ist der Tote, dessen Leiche der Held gerettet hatte. Den Schülern ist dieses Märchen, wenn nicht sonst, durch Andersen bekannt, der den Stoff in seinem „Reisekameraden" behandelt hat.

Die Märchen stimmen zum großen Teile mit der biblischen Erzählung nicht nur in der Hauptsache, die ich eben angab, überein, sondern auch in mancherlei Einzelheiten: der Held ist jung und unerfahren, er ist Kaufmann, der Geist begleitet ihn auf seiner Reise, er rettet ihn aus einer Lebensgefahr, der blinde Vater wird durch Zauberkünste geheilt, der als Diener erscheinende Geist soll die Hälfte des Vermögens zum Lohne empfangen [2]). Es ist also kein Zweifel, daß die Erzählung von Tobias nur eine und zwar die älteste von den uns erhaltenen Varianten des erwähnten Märchens ist, das vermutlich aus dem Morgenland ins Abendland gewandert ist [3]). Aber in einem Punkte weicht die Geschichte des Buches Tobit von den meisten anderen Formen des Märchens ab: nicht der Tote selbst, sondern ein Engel Gottes erscheint in der Bibel

---

[1]) Gunkel, Das Märchen im Alten Testament S. 90. Bolte und Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm III, 490 ff.

[2]) Gunkel a. a. O. S. 92; Internat. Wochenschrift XII, 439 f.

[3]) Gunkel a. a. O. Daß die Juden das Märchen von den Persern übernommen haben, zeigt der persische Name des Dämons Asmodaios (Gunkel, Internat. Wochenschrift XII, 441).

als Helfer[1]). „Hierin aber enthalten die Märchen sicherlich das Ursprüngliche. Denn der das Ganze beherrschende Gedanke, daß die fromme Tat der Leichenbestattung ihren Lohn findet, tritt viel deutlicher hervor, wenn es der Tote selber ist, der als Geist seinem Bestatter zu Hilfe kommt, als wenn ihm ein Engel vom Himmel gesandt wird." [2]) Warum aber in der israelitischen Erzählung an die Stelle des Toten der Abgesandte Gottes getreten ist, das ist leicht verständlich. Nach dem alten Volksglauben, der sich in Resten ja bis in die neue Zeit erhalten hat, sind die Toten mächtige Wesen, die schaden und helfen können. Der israelitische Monotheismus aber kannte keine überirdische Macht als die des einen Gottes, nur Gott allein ist der Helfer, darum mußte in der israelitischen Umformung des Märchens der hilfreiche Tote durch den Engel Gottes verdrängt werden[3]), — genau ebenso, wie an den Homerstellen, von denen wir ausgingen, der homerischen, vom griechischen Volksglauben abweichenden Anschauung von den Toten entsprechend Zorn und Rache der Götter an die Stelle des Zornes und der Rache des mißhandelten Toten selbst getreten war.

Wird im Anschluß an μήνιμα θεῶν die Tobiasgeschichte in der Prima erörtert, so gewinnen die Schüler zugleich noch eine andere wichtige Erkenntnis. In Andersens „Reisekameraden" liegt noch die ursprüngliche Form des Märchens vor, in welchem der Tote selbst das ihm angetane Gute belohnt, im 19. Jahrhundert hat sich also noch ein uralter volkstümlicher Zug erhalten, der in einer andern Form des Märchens schon zweitausend Jahre früher getilgt war. Das literarisch früher Bezeugte ist demnach nicht immer wirklich älter als das, was uns erst aus einer jüngeren Quelle bekannt

[1]) In dem jüdischen Märchen bei Bin Gorion, Born Judas I, 172 wird der Loskauf der Leiche ebenfalls nicht vom Toten selbst belohnt, sondern vom Propheten Elias.

[2]) Gunkel, Internat. Wochenschrift XII, 441.

[3]) Gunkel a. a. O. S. 442; Märchen im alten Test. S. 93.

ist. Diese Erkenntnis ist wichtig z. B. für das Verständnis des Alten Testaments: in den Teilen, die später verfaßt sind als die prophetischen Bücher, haben sich volkstümliche religiöse Anschauungen erhalten, die weit, weit primitiver sind als die fortgeschrittenen Lehren der Propheten. Ganz im allgemeinen aber lehrt diese Einsicht, wie berechtigt es ist, moderne Bräuche und Ähnliches zur Erklärung antiker Vorstellungen zu verwerten. Ob etwas alt ist, darüber gibt nicht immer der zufällige Zeitpunkt der Aufzeichnung Aufschluß, sondern das ergibt oft nur die sachliche Prüfung, das erkennt man häufig nur, wenn man durch umfassende Betrachtung verwandter Dinge seinen Blick für das Alter und Ursprüngliche geschärft hat.

XXIII. Rufen des Toten.

Nach Odyss. IX, 64 rufen Odysseus und seine Begleiter, bevor die Schiffe weiter fahren, dreimal jeden der von den Kikonen getöteten Gefährten. Durch diesen Anruf sollen jedenfalls die Seelen der Toten aufgefordert werden, auf dem Schiffe zu folgen [1]). Aber das Rufen der Seelen begegnet uns auch sonst, wo es sich nicht um eine Nachfolge handelt. Noch in später Zeit bestand in Griechenland die Sitte, den Namen des Toten dreimal beim Begräbnis zu rufen [2]), und ebenso rief man in Rom bei der sogenannten *conclamatio* unmittelbar nach dem Hinscheiden mehrfach den Namen

[1]) Vgl. Schol. Od. IX, 63. τῶν ἀπολομένων ἐν ξένῃ γῇ τὰς ψυχὰς εὐχαῖς τισιν ἐπεκαλοῦντο ἀποπλέοντες οἱ φίλοι εἰς τὴν ἐκείνων πατρίδα καὶ ἐδόκουν κατάγειν αὐτοὺς πρὸς τοὺς οἰκείους. Vgl. Eustath. zur gleichen Odysseestelle (p. 1614/15), der an Pindar, Pyth. 4, 159 erinnert: Phrixos fordert, daß seine Seele zum Hause des Aietes gebracht werde. Rohde, Psyche I, 66.

[2]) Collitz und Bechtel, Dialektinschriften III, 1, 3504 (aus Knidos, unter Trajan). ἐπεβόασε (ὁ δᾶμος) τρὶς τὸ ὄνομα αὐτᾶς. Vgl. auch Verg. Aen. III, 67. *animamque sepulchro condimus et magna supremum voce ciemus.* VI, 506. *tunc egomet tumulum Rhoeteo litore inanem constitui et magna manes ter voce vocavi.*

des Toten[1]). Servius zu Verg. Aen. VI, 218 erklärt die *conclamatio* damit, daß man einen Scheintoten erwecken wollte. Blümner a. a. O. meint, das sei sicher eine späte Erfindung, da nach Liv. IV, 40, 3 die *conclamatio* in den Häusern der auf dem Schlachtfelde Gefallenen stattfand, deren Seelen doch gar nicht im Hause seien, und nach Tacitus, Ann. III, 2 in den Straßen der italischen Städte, durch welche die Leiche des Germanicus geführt wurde. Die *conclamatio* mag wohl auch allgemein die Bedeutung Trauerklage angenommen haben und so bei Tacitus, vielleicht auch — nicht notwendig — bei Livius aufzufassen sein. Aber wenn auch etwas mißverstanden, liegt doch wohl der Erklärung des Servius etwas Richtiges zugrunde: man versucht noch einmal die Seele zurückzurufen, was auch bei den in der Ferne Gestorbenen, also in der Liviusstelle, möglich ist. Das spricht Properz einmal recht deutlich aus (IV, 7, 23):

at mihi non oculos quisquam inclamavit eunti,
unum impetrassem te revocante diem.

Auch bei Quintilian decl. 246 kann derselbe Glaube zugrunde liegen: *corpus meum familiae conclamatione excitari non potuit.* Daß es einen solchen Glauben, die Seele eines scheinbar Verstorbenen könne durch den Namen zur Rückkehr bewogen werden, wirklich gibt, lehrt uns die Volkskunde. Ein Beispiel von den Fidschi-Insulanern war schon vorher in dem Abschnitt über die Ohnmacht angeführt (S. 103). Ebenda war von der Seeleneinholung bei den buddhistischen Turaniern berichtet. Wenn bei diesen, trotz der Zeremonien der Lamas, die Seele des Kranken nicht zurückkehren will, so gehen Freunde und Verwandte dreimal um die Wohnung des Kranken herum und rufen die Seele beim Namen[2]). Der An-

[1]) Blümner, Römische Privataltert. S. 483. Marquardt-Mau, Privatleben der Römer S. 346, Anm. 5.

[2]) Tylor, Anfänge der Kultur I, 430. Bei den Dajaken auf Borneo ruft der Hausvater, wenn der Sarg nach dem Begräbnisplatz gebracht wird, die Namen aller seiner Kinder und übrigen Hausgenossen, denn

ruf mit dem Namen war übrigens, wie Blümner a. a. O. S. 483, 6 mitteilt, auch noch in der Neuzeit bei der Bestattung vornehmer Adelsgeschlechter üblich, und nach dem Tode eines Papstes verlangt es noch jetzt der Ritus — angeblich soll damit der Tod konstatiert werden —, daß ein Kardinal mit einem kleinen silbernen Hammer dreimal auf den Schädel des Verstorbenen klopft und ihn dreimal anruft, und zwar mit seinem Geburtsnamen, nicht mit dem Namen, den er als Papst geführt [1]).

XXIV. Zudrücken von Augen und Mund des Toten.

Odyss. XI, 426 klagt Agamemnon in der Unterwelt, daß seine Gattin ihm nicht beim Tode Auge und Mund zugedrückt habe, XXIV, 296 beklagt Laertes, daß Penelope ihren Gatten nicht nach der Sitte auf seinem Lager beweint und ihm die Augen zugedrückt habe, und dieselbe Klage wird in der Ilias einem Sterbenden gegenüber ausgesprochen [2]). Der Brauch bestand auch später noch in Griechenland; in Platons Phaedon p. 118 werden dem toten Sokrates Mund und Augen zugedrückt, ebenso, wie z. B. Ovid und Vergil zeigen, im alten Rom.

Trist. III, 343. *nec cum clamore supremo*
labentes oculos condet amica manus.

Trist. IV, 3, 43. *supremoque die notum spectantia caelum*
texissent digiti lumina nostra tui.

Verg. Aen. IX, 487. *nec te tua funere mater*
produxi pressive oculos. [3])

man glaubt, die Seele sei imstande, die Seelen der Angehörigen mit sich zu locken. Durch das Rufen des Namens kommt also die etwa mitgenommene Seele in den Betreffenden zurück, der sonst bald sterben würde (Grabowsky, Internat. Archiv f. Ethnographie II (1889) 182).

[1]) Zola, Rome p. 692.

[2]) Il. XI, 452. ἆ δείλ', οὐ μέν σοί γε πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ
ὄσσε καθαιρήσουσι θανόντι περ.

[3]) Weitere Belege für das Augenzudrücken bei Blümner, Röm.

Auch im neuen Griechenland hat sich der Brauch als bedeutsam erhalten. Es gilt als einer der gräßlichsten Flüche: χέρι νὰ μὴ εὑρεθῇ νά σε καλύψῃ, d. h. keiner möge dir die Augen zudrücken [1]). Derselbe Brauch ist ja auch bei uns heute noch allgemein üblich, aber er oder ein verwandter Brauch, die Bedeckung des Kopfes, findet sich auch sonst vielfach [2]). Im 1. Buche Moses 46, 4 verspricht Gott Jakob, daß Joseph ihm die Augen zudrücken solle, das Augenzudrücken war also auch im alten Israel Sitte; nach der Mischna wurden dem israelitischen Toten auch der Mund geschlossen [3]). Bei den heidnischen Arabern wurde vor allem der Kopf des Toten bedeckt, während die Füße unbedeckt bleiben durften [4]). Die Chinesen legen bei der Einsargung ein weißes, seidenes Tuch auf das Gesicht des Toten, bei der Aufbahrung bedecken sie die Augen mit papiernen Nachahmungen von Silberbarren [5]).

Bei uns wird die Sitte aus ästhetischen Gründen erklärt und als Pietätspflicht aufgefaßt, ebenso bei Homer: τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων heißt es Odyss. XXIV, 298. Aber der wirkliche Grund war ursprünglich ein ganz anderer: man fürchtet, wenn Augen und Mund des Toten offen bleiben, er könne jemanden nachholen. Dieser Glaube besteht heute noch in sehr verschiedenen Gegenden Deutschlands [6]), aber auch sonst vielfach. Die Beltiren (Sibirien) glauben, daß,

---

Privataltert. S. 483, 3. Marquardt-Mau S. 346, 4. Plin. XI, 150 braucht davon den Ausdruck *magno ritu sacrorum*. Das Schließen des Mundes wird anscheinend in den römischen Zeugnissen nicht erwähnt.

[1]) Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen S. 107, Anm. 91.

[2]) v. Negelein, Ztschr. d. Vereins f. Volkskunde XIV (1904) S. 21 f.

[3]) Nowack, Hebr. Archäologie I, 187. Krauß, Talmud. Archäol. II, 55.

[4]) Wellhausen, Reste arab. Heidentums [2] S. 178.

[5]) Novara, China und die Chinesen (1901), S. 200. 194.

[6]) Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart [3] S. 458, § 725; S. 213, § 298.

wenn die Augen einer Leiche offen bleiben, noch jemand stirbt [1]). Nach venetianischem Aberglauben ruft ein Toter, der die Augen offen hat, andere nach [2]). In Bosnien glaubt man, wenn der Tote die Augen nicht schließe, werde bald in der Verwandtschaft ein zweiter Todesfall eintreten. In Kroatien legt man auf das offene Auge einen Kreuzer, schließt es sich trotzdem nicht, so ist das ein Zeichen, daß bald jemand nachsterben wird [3]).

Worauf aber gründet sich dieser allgemein verbreitete Glaube? Bei den Dajaken auf Borneo legt man gleich nach erfolgtem Tode auf die Augen des Verstorbenen Geldmünzen, damit die Seele verschlossene Augen bekomme und vom Jenseits ihre Angehörigen nicht sehen und ihnen nicht schaden könne [4]). Diese Angabe führt auf die Vermutung, daß durch das Schließen der Augen der „böse Blick" vermieden werden solle [5]). Dafür könnte auch eine nordische Nachricht sprechen: in der nordischen Sagazeit wich man sorgfältig dem Blick des noch geöffneten Auges eines Toten aus [6]). Aber dies kann nicht das Wesentliche sein, denn es werden ja nicht nur die Augen geschlossen, sondern auch der Mund, ja auch noch andere Öffnungen des Körpers. Bei den Suaheli werden alle Öffnungen des Körpers mit roter Baumwolle verstopft [7]), das gleiche geschieht in Oberägypten [8]) und in Palästina bei Moslems, Christen und Juden [9]). Auch im alten Peru wurden

---

[1]) v. Negelein a. a. O.

[2]) v. Reinsberg-Düringsfeld, Ethnogr. Kuriositäten, 2. Abt., S. 113. [3]) Krauß, Ztschr. d. Vereins f. Volkskunde II, 187 f.

[4]) Grabowsky, Internationales Archiv f. Ethnogr. II (1889), 179.

[5]) Vgl. Seligmann, Der böse Blick I, 150 ff., wo auch noch weitere Beispiele für das Bedecken der Augen angeführt sind.

[6]) Feilberg, Ztschr. d. Vereins f. Volkskunde XI (1901), 313.

[7]) Hildebrandt, Ztschr. f. Ethnologie X (1878), 402.

[8]) Klunzinger, Ausland XLIV (1879), S. 954.

[9]) Löhr, Volksleben im Lande der Bibel S. 44. Schon nach talmudischer Sitte wurden bei der Leiche sämtliche Öffnungen verstopft (Krauß, Talmudische Archäol. II, 55)

den Mumien Mund und Nase mit Wolle ausgefüllt, wie an zwei im Naturhistorischen Hofmuseum in Wien ausgestellten Exemplaren zu sehen ist [1]). Beim altindischen Leichenzuge wurden auf die Gesichtsöffnungen Stückchen Gold gelegt, auf dem Scheiterhaufen auf die sieben Öffnungen des Haupts kleine Stücke Gold oder, wenn keins vorhanden, Tropfen geschmolzener Butter [2]).

Gewöhnlich glaubt man, daß die Seele im Augenblick des Todes ausfährt, aber es besteht merkwürdigeweise auch die Vorstellung, daß die Seele auch nach dem Tode noch zurückgehalten werden kann. Dies versucht man bisweilen, weil man fürchtet, daß die austretende Seele den Angehörigen schade, vor allem einen von ihnen mitnehme. Der Austritt aber erfolgt durch die Öffnungen des Körpers [3]), besonders des Kopfes. Die Itonamasi in Südamerika versiegeln deshalb Augen, Nase und Mund eines Sterbenden für den Fall, daß die Seele herausgehen und andere mitnehmen will. Die Bewohner von Nias, die den Geist des eben Verstorbenen sehr fürchten, suchen die Seele im Körper festzuhalten, indem sie die Nase verstopfen und den Kinnbacken zubinden. Bevor die Wakelbura in Australien eine Leiche verlassen, legen sie heiße Kohlen in seine Ohren, um den Geist im Körper festzuhalten, bis sie sich soweit entfernt haben, daß er sie nicht mehr einholen kann [4]). Aus letzterem Brauche wird auch der römische Ritus verständlich. In Rom wurden im Hause die Augen des Toten geschlossen, auf dem Scheiterhaufen aber wieder geöffnet [5]); auf dem Scheiterhaufen kann die Seele ausfahren, weil man hier nicht mehr die gleiche

[1]) Freundliche Mitteilung von Prof. Dr. Hans Lucas.

[2]) Caland, Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche S. 20. 47.

[3]) Nach Ilias XIV, 518 entflieht die Seele durch die Wunde.

ψυχὴ δὲ κατ' οὐταμένην ὠτειλήν
ἔσσυτ' ἐπειγομένη.

[4]) Frazer, The golden bough [3] II, 31 f. [5]) Plin. XI, 150.

Gefahr für die Angehörigen fürchtet wie im Hause. Andererseits — und das ist ein zweiter und wohl der wesentliche Grund für das Zudrücken von Augen und Mund — fürchtet man die Rückkehr der ausgetretenen Seele in den Körper. Bei den Siebenbürgener Sachsen werden daher dem Toten Auge und Mund zugedrückt, „damit der Seele die Eingänge in denselben verschlossen bleiben“ [1]). Dazu stimmt ein niederländischer Brauch; in den Niederlanden hält man es für gut, daß der Mund im Augenblick des Todes offen steht, damit die Seele ausfahren kann, dann aber muß er gleich geschlossen werden [2]). Verständlich wird nun auch ein rumänischer Brauch. Fremde oder Freunde, nicht aber Verwandte, sollen dem Toten die Augen zudrücken, angeblich, damit dieser nicht den Schmerz der Hinterbliebenen sehe [3]): die Angehörigen sind durch die Seele offenbar mehr bedroht und gefährdet als Fremde.

Ein Rest der ursprünglichen Bedeutung des Brauches konnte sich natürlich nur da erhalten, wo die Furcht vor dem Toten noch lebendig war. Bei Homer ist das nicht mehr der Fall, vor der kraft- und bewußtlosen Seele, wie sie sich die homerischen Ritter vorstellten, brauchte man keine Angst zu haben. So ist es begreiflich, daß hier die alte Sitte zwar, wie es so häufig geschehen, zäh festgehalten, ihre eigentliche Bedeutung aber gänzlich vergessen wurde, daß sie zu einem bloßen γέρας der Toten herabsank. In Deutschland ist der Glaube an die Macht der Toten selbst heute noch nicht so ganz verblaßt wie bei Homer, hier konnte sich daher wenigstens eine Spur von dem ursprünglichen Zweck des Zudrückens von Auge und Mund des Toten im Volksglauben noch erhalten.

---

[1]) Wittstock, Forschungen zur deutschen Landes- und Volkskunde, herausgegeben v. Kirchhoff IX, 65.

[2]) Sartori, Sitte und Brauch I, 132, 2. Auch S. sieht den ursprünglichen Zweck des Schließens von Auge und Mund in der Verhinderung der Rückkehr der Seelen.

[3]) Flachs, Rumänische Hochzeits- und Totengebräuche S. 44.

XXV. Fasten nach einem Todesfall.

Nach dem Tode des Patroklos will Achilles bis Sonnenuntergang fasten (Il. XIX, 305 ff., 320, 345), ebenso fastet Priamos nach dem Tode Hektors, bis Achilles ihn zum Essen veranlaßt (Il. XXIV, 642). Auch bei den Griechen der späteren Zeit fasteten die nächsten Angehörigen nach einem Todesfalle, erst bei dem nach dem Begräbnis stattfindenden Leichenmahle nehmen sie wieder Speisen zu sich [1]).

Wie bei den Griechen findet sich auch bei andern Völkern das Fasten nach einem Todesfalle [2]). Nach Siegfrieds Tod essen und trinken seine Recken drei Tage nicht (Nibelungenlied IX, 49, 1012). Im Alten Testament wird das Fasten nach dem Tode eines Verwandten oder sonst Nahestehenden öfters erwähnt. Nach der Bestattung Sauls fasten die Israeliten sieben Tage (1. Sam. 31, 13; 1. Chron. 10, 12). Als David von Sauls Tode hört, fastet er mit den Seinen bis zum Abend (2. Sam. 1, 12). Ebenso fastet David nach dem Tode Abners. Das Volk bittet ihn, etwas zu genießen, aber er schwört: „Gott tue mir dies und das, wenn ich vor Sonnenuntergang Brot oder irgend etwas sonst genieße" (2. Sam. 3, 35). Als David nach dem Tode des Kindes der Bathseba nicht fastet, wundert sich seine Umgebung (2. Sam. 12, 20 ff.). Noch heute fasten fromme Juden am Todestage des Vaters. In China ist nach der konfucianischen Religion den Kindern während der Trauerzeit Fasten geboten [3]). Auch bei zahlreichen Naturvölkern begegnet uns der gleiche Brauch, so in Afrika bei den Dinka, bei den Sioux-Indianern, in Südamerika, auf den Aleuten [4]).

---

[1]) Athen. VII, p. 290 f. Lukian περὶ πένθους c. 24.

[2]) Über Fasten überhaupt vgl. Haberland, Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft Bd. XVIII, 29 ff.

[3]) De Groot in: Die Religionen des Orients (Kultur der Gegenwart II, 3, 1), S. 169.

[4]) Sartori, Speisung der Toten, Jahresber. des Gymn. zu Dortmund 1903, S. 57 ff. Koch, Internat. Archiv f. Ethnographie, Supplement zu Bd. XIII, S. 74 ff.

Achilles fastet aus Sehnsucht nach dem toten Freunde, und auch die Recken Siegfrieds verschmähen die Nahrung vor übergroßem Leide. Daß der von tiefem Schmerz Erfüllte keine Neigung hat, an die Bedürfnisse seines Körpers zu denken, ist begreiflich. Einer der ursprünglichen Gründe für das Fasten ist gewiß in diesem Schmerze des Trauernden zu sehen, später ist es dann freilich zum festen Ritus erstarrt. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach ist das Fastengebot auch noch durch einen andern Grund veranlaßt. Wenn man freilich vermutet hat, der Schwächezustand, den anhaltendes Hungern hervorruft, erzeuge leicht Sinnestäuschungen etc., der trauernde Naturmensch wolle sich daher durch das Fasten in Ekstase versetzen, so liegt zu dieser Annahme gerade beim Todesfalle keine Veranlassung vor. Nach einer andern Erklärung sind alle Speisen im Trauerhause „tabu", daraus soll sich die Notwendigkeit des Fastens ergeben [1]). Daß nichts, was im Hause des Toten sich befindet oder bereitet wird, von den Bewohnern gegessen werden darf, ist richtig. Daraus aber folgt ja nicht, daß die Angehörigen überhaupt fasten müssen, sondern nur, daß sie nichts aus dem Hause selbst essen dürfen. So bestand und besteht denn auch vielfach die Sitte, daß im Trauerhause nicht gekocht werden darf, sondern andere den Hinterbliebenen Speisen schicken [2]). Die alten Inder z. B. kochten in den ersten Tagen nach einem Trauerfall keine Speise, sondern lebten von Gekauftem oder von Nahrung, die andere ihnen gaben [3]). Bei den Alfuren im Indischen Archipel darf der Witwer eine Zeitlang nichts von der im Sterbehause bereiteten Nahrung zu sich nehmen [4]). Die Parsen kochen noch heute drei Tage lang nicht in einem Hause, wo ein Todesfall stattgefunden hat, sondern empfangen ihre Speise von Nachbarn [5]), ebenso ist es bei frommen

[1]) Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels S. 102.
[2]) Sartori a. a. O. S. 56 f.
[3]) Oldenberg, Religion des Veda S. 578.
[4]) Oldenberg S. 590. [5]) Oldenberg S. 589.

Juden noch heute üblich, daß nach der Beerdigung die Nachbarn den Leidtragenden Speisen schicken, damit sie die ersten Mahlzeiten nicht von dem Ihrigen halten [1]). Wäre das Fasten beim Todesfalle aus diesen Bräuchen entstanden, so müßte man annehmen, daß die Leidtragenden das ursprünglich vorhandene Verbot aus Vorsicht erweitert haben zu dem Brauche, überhaupt nichts zu essen. Wahrscheinlicher aber ist ein anderer Grund. Bei den Paressi in Zentralbrasilien halten die Verwandten nach einem Todesfalle sechs Tage lang strenges Fasten. Wenn einer ißt, so „ißt er den Mund des Toten" und würde auch sterben [2]): das kann wohl nichts anderes heißen, als daß der Übertreter des Verbots etwas ißt, was dem Toten gebührt. Auch in China wird das Fasten der Kinder während der Trauerzeit damit erklärt, daß sie dem Toten die Speisen widmen, die sie sonst zu sich nehmen würden [3]). Wie es scheint, ist die Vorstellung überhaupt verbreitet gewesen, daß der Tote auf die Speisen Anspruch hat, deren man sich selbst enthält [4]). Daraus erklärt es sich jedenfalls auch, daß oft nicht jedes Essen verboten ist, sondern nur Enthaltung von bestimmten Speisen verlangt wird [5]), d. h. eben solchen, die dem Toten gebühren. Ebendaraus erklärt sich ja auch das „pythagoreische [6])" Verbot, Bohnen zu genießen [7]), so wie das in Deutschland übliche Verbot, in den „Zwölf Nächten" Hülsenfrüchte zu essen [8]): die Bohnen waren den Toten oder andern unheimlichen

[1]) Grundt, Die Trauergebräuche der Hebräer (Leipz. Dissert. 1868) S. 28.

[2]) v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralasiens S. 434.

[3]) De Groot a. a. O.

[4]) Sartori a. a. O. S. 55. [5]) Sartori a. a. O. S. 58 ff.

[6]) Als pythagoreisch wird es bezeichnet, aber vieles angeblich Pythagoreische ist nur Überbleibsel alten Volksglaubens. Wünsch, Frühlingsfest der Insel Malta S. 34. Boehm, De symbolis Pythagoreis (Berl. Diss. 1905) p. 7.

[7]) Boehm a. a. O. p. 14 ff.

[8]) Sartori, Sitte und Brauch III, 25.

Mächten geweiht, wer sie also ißt, entzieht diesen ihr Eigentum; in den „zwölf Nächten" aber ziehen die Seelen im wilden Heere über die Erde, daher ist gerade in dieser Zeit, in der die Seelen auf die Oberwelt kommen, der Genuß der ihnen zukommenden Speise für die Lebenden verboten [1]).

Zu dem Schmerz des Leidtragenden tritt also als weiterer Grund für das Fastengebot die Furcht vor dem Toten, dem man das, was er beansprucht, nicht wegessen darf. „Viele tabuistische Sitten der Polynesier entspringen diesem Furchtgefühl: man verschmäht nicht nur die Früchte, die dem Toten gehört haben, man ißt überhaupt mit besonderer Vorsicht; namentlich solche, die mit der Leiche in Berührung gekommen und deshalb am stärksten gefährdet sind, müssen sich allerlei Speiseverboten und -gesetzen unterwerfen. Noch sicherer aber ist es, überhaupt nichts zu essen, bis der erste Groll des Geistes verraucht ist. Auf diese Weise entsteht das Fasten zunächst als eine Vorsichtsmaßregel, die aber dann leicht zur Gewohnheit wird und durch Umdeutung einen neuen Inhalt gewinnt. Auch hier zeigt sich jene seltsame, fast unentwirrbare Verschlingung der Ursachen, die auch sonst im Totenkult öfter hervortritt: die Äußerungen des wahren Schmerzes sind diesen Vorsichtsbräuchen vielfach so ähnlich, daß eine scharfe Trennung unmöglich wird. Wenn der schlaue Erbe sich in schmutzige oder unscheinbare Tracht hüllt, um den Toten zu täuschen oder zu versöhnen, so wird doch auch der wirklich vom Schmerz Überwältigte eine Zeitlang sein Äußeres vernachlässigen, weil ihm keine Kraft und Lust bleibt, für den eigenen Körper zu sorgen, und ebenso wird er zunächst wenig an Speise und Trank denken, ja sie kaum zu genießen vermögen, auch wenn ihn die Furcht vor dem Geiste keineswegs zum Fasten nötigt. Selbst dieser wahre Schmerz kann nun wieder zur starren Sitte werden, indem er andern, die ihn weniger empfinden, doch als Vorbild dient, dessen Äußer-

[1]) Samter, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum usw. XV (1905), S. 42 f.

lichkeiten um so treuer nachgeahmt werden, je weniger man den Inhalt kennt und begreift [1])."

XXVI. Die Leiche muß zur Tür gewandt sein.

Ilias XIX, 212 erwähnt Achilles, die Leiche des Patroklos liege in seinem Zelt ἀνὰ πρόθυρον τετραμμένος, zur Tür gewandt. Weshalb wird das hervorgehoben? Es ist keine gleichgültige Einzelheit, die auch anders sein könnte, sondern es liegt ein fester Brauch vor, Auch in Rom war er üblich, wie eine Stelle des Persius uns zeigt (3, 105):

tandemque beatulus alto
compositus lecto crassisque lutatus amomis
in portam rigidas calces extendit.

Ein Grund wird hier ebensowenig wie bei Homer angegeben. Aber die Sitte ist auch sonst weit verbreitet, sie findet sich in Sizilien [2]), in Armenien [3]), in Südamerika [4]) und vor allem in Deutschland [5]): überall müssen bei der Aufbahrung die Füße der Leiche zur Tür gerichtet sein, und der Sarg muß mit dem Fußende voran aus dem Hause herausgetragen werden. Hier aber ist, im Gegensatz zum homerischen Griechenland und Rom, der Grund noch vielfach lebendig geblieben. Wenn der Sarg mit dem Kopfende zuerst heraus getragen würde, heißt es in verschiedenen Gegenden Deutschlands, so kehrt der Tote wieder [6]). Mit den Füßen voran muß die Leiche nach dem Glauben eines südamerikanischen Stammes herausgeschafft werden, damit das irrende Gespenst nicht wiederkehre [7]). Damit die Seele den Rückweg ins Haus nicht finde,

[1]) Schurtz, Urgeschichte der Kultur S. 587.

[2]) Pitrè, Usi ecostumi, credenze c pregiudici del popolo siciliano II, 211.

[3]) v. Negelein, Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde XI (1901), 153.

[4]) Rohde, Psyche [3] I, 23, 2. [5]) v. Negelein a. a. O.

[6]) Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube [2] S. 464, § 736.

[7]) Rohde a. a. O.

trägt man bei den Siebenbürgener Sachsen die Leiche mit den Füßen voran hinaus [1]). Aus der Furcht vor der Rückkehr des Toten also erklärt sich die Sitte. Nur auf geradem Wege kann der Tote einherschreiten, Umdrehen ist ihm unmöglich; sind seine Füße also dem Eingange abgewandt, so kann er nicht wiederkommen. Wenn man die Wiederkehr des Toten verhindern will, so geschieht es natürlich, weil man Schlimmes von ihm fürchtet: man glaubt, der Tote könne andere nachholen. Vgl. oben S. 101.

Weil der Tote mit den Füßen nach der Tür zu gelegt wird, vermeidet man bisweilen diese Lage für Lebende. Bei den Slowaken glaubt man, daß der Täufling sterben muß, wenn man ihn zufällig mit den Füßen der Tür zugewendet hingelegt hat [2]), und in Sizilien stellt man, wenn man ein Haus bezieht, die Betten nie so auf, daß, wer sich hinlegt, die Füße zur Tür wendet; wenn das Bett gemacht wird, darf das Kopfkissen nie so gelegt werden, da das ein ungünstiges Vorzeichen wäre [3]). Auch in Berlin findet sich noch der Aberglaube, daß man nicht mit den Füßen zur Tür im Bette liegen soll. Demselben Zwecke, das Wiedereindringen des Toten ins Haus zu hindern, dienen auch noch andere Bräuche. Nach deutschem Volksglauben schließt man, sobald die Leiche aus dem Hause getragen ist, sofort die Haustür, damit der Verstorbene nicht wiedererscheine und jemanden nachhole [4]). „S' ist ein Gesetz der Teufel und Gespenster: wo sie hereingeschlüpft, da müssen sie hinaus," sagt Mephisto. Wie dieser Satz, so gilt auch der umgekehrte für die Geister. Nur wenn die Toten zur Tür hinausgekommen sind, können sie auch wieder zur Tür hinein. Deshalb wird der Tote öfters durchs Fenster oder durch eine eigens geschaffene Öffnung

[1]) Wittstock, Forschungen zur deutschen Landes- und Volkskunde, hrsg. v. Kirchhoff IX, 66.

[2]) v. Negelein a. a. O. S. 154.

[3]) Pitrè a. a. O.

[4]) Wuttke a. a. O. S. 465, § 737.

fortgebracht. In Ostpreußen und ebenso in Bulgarien wurde, wenn in einer Familie mehrere Kinder hintereinander gestorben waren, die letzte Leiche zum Fenster hinausgereicht [1]). Die Grönländer schaffen den Toten zum Fenster hinaus, während ein altes Weib einen Feuerbrand hinterherschwingt und ausruft: „Hier ist nichts mehr zu haben“ [2]). Die Hottentotten entfernen den Toten durch eine Öffnung, die sie zu dem Zwecke brechen, um ihn zu verhindern, den Rückweg zu finden [3]). Die Samojeden hüten sich, den Toten durch eine Tür ihrer Jurte herauszutragen, sie machen eigens eine Öffnung, die sie nachher sorgfältig zukleben, in der Meinung, daß nunmehr die Seele den Rückweg nicht mehr finden werde [4]). Durch das Hinzutreten eines weiteren Mittels, die Rückkehr zu verhindern, ist der siamesische Brauch besonders charakteristisch. Die Siamesen schaffen die Leiche statt durch die Tür durch ein in die Wand gebrochenes Loch, die Füße voran, heraus und tragen sie dann dreimal in schnellem Laufe um das Haus, damit sie den Eingang vergesse und keinen Spuk treibe [5]). Auch nach altnordischer Sitte durfte der Tote nicht zur Tür hinaus; man legte also in der Wand, welche hinter dem Kopfe lag, ein Stück nieder und trug ihn hier rückwärts heraus, oder man grub unter dem Grunde der südlichen Wand ein Loch, durch welches der Leichnam gezogen wurde [6]). Was einst allgemeiner germanischer Brauch gewesen, wurde später in Deutschland nur bei Missetätern und besonders bei Selbstmördern geübt, weil diese als besonders unheimliche Wesen galten und man von ihnen besonders schädliches Wirken, wie einst von allen Toten, fürchtete [7]). Bei den Siebenbürgener Sachsen wurden daher

---

[1]) Wuttke a. a. O. v. Negelein a. a. O. S. 268.
[2]) Tylor, Anfänge der Kultur II, 26. [3]) Tylor a. a. O.
[4]) Robinson, Psychologie der Naturvölker S. 45.
[5]) Die preuß. Expedition nach Ostasien. Berlin 1864. Bd. IV, S. 332.
[6]) Weinhold, Altnordisches Leben S. 476. [7]) Weinhold a. a. O.

früher Selbstmörder unter der Torschwelle durchgezogen [1]). In Thüringen hieß es, einen Selbstmörder müsse man durchs Fenster aus dem Hause schaffen, sonst kehre er wieder [2]). Mit wie großer Zähigkeit diese Vorstellung bis zur neuesten Zeit fortlebt, mag ein Zeitungsbericht aus dem Jahre 1879 lehren, der aus einem Dorf bei Zittau folgendes meldet [3]): „Vor einigen Tagen entleibte sich dort der Militärpensionär Berndt. Der Hinabbeförderung der Leiche über die Treppe widersetzte sich der Hausherr mit aller Entschiedenheit, weil „in diesem Falle die Seele des Selbstmörders im Hause bleibe und darin spuke" [4]). Alle Vorstellungen blieben fruchtlos, und die Träger zogen ab, natürlich mit dem Versprechen, am nächsten Tage mit der Polizei den Leichnam holen zu wollen. Der abergläubische Hauswirt befand sich in peinlicher Lage: hier drohte der Geist des Toten, dort die Polizei! Was tun? Er sinnt und findet wirklich einen Ausweg, und als der Gensdarm am andern Morgen im Namen des Gesetzes vor dem Hause erscheint, findet er den Toten, wohlverwahrt in einer hölzernen Kiste, bereits vor dem Hause vor. Mit Unterstützung von zwei guten Freunden hatte der Hauswirt die Leiche am Seil aus dem Fenster herabgelassen und ist nun beruhigt, denn der Geist kann ja nun nicht mehr spuken." Alle hier erörterten Bräuche dienen demselben Zwecke wie die bei Homer erwähnte Sitte, von der wir ausgingen. Während aber sonst fast bis in die Gegenwart hinein der ursprüngliche Grund noch lebendig ist, ist bei Homer, ebenso wie beim Zudrücken von Auge und Mund des Toten, keine Spur davon

[1]) Wittstock a. a. O. S. 66.

[2]) Wuttke a. a. O. S. 474, § 756.

[3]) Aus dem „Neuen Görlitzer Anzeiger" abgedruckt bei Lippert, Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion S. 11.

[4]) Ganz verständlich war dem Hauswirt die Grundlage des Brauches nicht, sonst hätte er nicht gesagt, die Seele des Selbstmörders müsse bei Beförderung über die Treppe im Hause bleiben, sondern sie könne wiederkehren.

zu finden. Hier ist auch dieser Brauch ein bloßes Überlebsel älteren Glaubens. Daß die Bedeutung hier so ganz vergessen, ist begreiflich, denn viel mehr als im deutschen Volksglauben ist, wie schon vorher hervorgehoben, bei Homer jeder Glaube an ein mächtiges und schädliches Wirken der Toten verschwunden, sie können nicht mehr wiederkehren. Aber, wie stets, ist der Ritus zäher als der Glaube, aus dem er entsprungen ist.

XXVII. Totenklage.

Bei der Klage um Hektor (Il. XXIV, 720 ff.) nehmen neben der Leiche Sänger Platz (θρήνων ἐξάρχους), die den Klagegesang beginnen, in den dann die Frauen einstimmen (ἐπὶ δὲ στενάχοντο γυναῖκες, V. 722). Als ein zweiter Akt der Klage folgt dann der γόος der drei Frauen Andromache, Hekabe und Helena. Am Schlusse der Klage der beiden ersteren heißt es, wie vorher, ἐπὶ δὲ στενάχοντο γυναῖκες; nach Helenas Klage stimmt das ganze Volk in den Wehruf ein (ἐπὶ δ' ἐστενε δῆμος ἀπείρων, V. 776). Von dem Anheben des Gesangs der Frauen heißt es: ἐξῆρχε γόοιο (V. 747 und 761) [1]). Das ist der technische Ausdruck für den Beginn der Klage, derselbe Ausdruck wird Il. XXII, 430 von der Klage der Hekabe, Il. XVIII, 316 und XXIII, 17 von der Klage des Achilleus um Patroklos gebraucht. Das ἐπὶ δὲ στενάχοντο γυναῖκες findet sich Il. XXII, 515 nach der Klage der Andromache, ähnlich heißt es Il. XVIII, 315 von den Achäern, welche die ganze Nacht um Patroklos klagen, ἀνεστενάχοντο γοῶντες.

Wie bei Homer war die zeremonielle Totenklage auch noch bei den spätern Griechen üblich. Solon verbot es, πεποιημένα θρηνεῖν [2]), d. h. nicht improvisierte Totenklagen [3]).

---

[1]) Bei Andromache (V. 723) ἦρχε γόοιο.

[2]) Plutarch, Solon c. 21.

[3]) Rohde, Psyche I, 221, 3.

Daß die Sitte der Totenklage noch lange weiter bestand, bezeugt Lukian, noch zu seiner Zeit war dabei ein Vorsänger tätig, in dessen Gesang die anwesenden Verwandten, wie bei Homer, mit einer Art Refrain einstimmten [1]). Lukian gibt auch ein Beispiel einer vom Vater gesprochenen Klage; sie ist freilich, wie der Schluß zeigt, etwas karrikiert, kann aber doch wohl eine ungefähre Vorstellung von den Klagen, wie sie wirklich üblich waren, geben. Lukian περὶ πένθους c. 13. τέκνον ἥδιστον, οἴχῃ μοι καὶ τέθνηκας καὶ πρὸ ὥρας ἀνηρπάοθης μόνον ἐμὲ τὸν ἄθλιον καταλιπών, οὐ γαμήσας, οὐ παιδοποιησάμενος, οὐ στρατευσάμενος, οὐ γεωργήσας, οὐκ εἰς γῆρας ἐλθών, οὐ κωμάσῃ πάλιν οὐδὲ ἐρασθήσῃ, τέκνον, οὐδὲ ἐν συμποσίοις μετὰ τῶν ἡλικιωτῶν μεθυσθήσῃ.

Die Sitte der Totenklage ist uralt und allgemein verbreitet, schon bei Naturvölkern findet sie sich [2]). Ursprünglich bestand sie nur in einem Aufschrei, dann tritt an die Stelle ein Lied, das namentlich die Frauen der Verwandtschaft singen, dann aber auch berufsmäßige Klagemänner, wie die ἔξαρχοι θρήνων bei Homer, oder häufiger Klagefrauen [3]). In Kairo sieht man Blinde als Klagemänner dem Leichenzuge vorangehen, die dieses einträgliche Geschäft gern betreiben, meist stoßen sie nur wortlose Laute mit dumpfer oder heller Stimme aus [4]). Solche Klagemänner begegnen uns auch schon im Alten Testamente. Amos 5, 16: „Auf allen Plätzen soll Wehklage herrschen, und in allen Straßen soll man rufen: o weh! o weh! Die Bauern sollen die Klagekundigen zum Trauern und Wehklagen aufrufen.“ Klage-

[1]) Lukian, περὶ πένθους c. 20. μεταστειλάμενοί τινα θρήνων σοφιστὴν πολλὰς συνειλοχότα παλαιὰς συμφορὰς τούτῳ συναγωνιστῇ καὶ χορηγῷ τῆς ἀνοίας καταχρῶνται, ὁποῖ ’ἂν ἐκεῖνος ἐξάρχῃ πρὸς τὸ μέλος ἐπαιάζοντες. Vgl. c. 12.

[2]) Koch, Internat. Arch. f. Ethnographie, Suppl. zu Bd. XIII, S. 100 ff.

[3]) Böckel, Psychologie der Volksdichtung S. 97 ff.

[4]) Greßmann, Die Schriften des Alten Testaments II, 1, 120.

frauen werden Jeremias 9, 16 erwähnt. Daß man sich im alten Israel ursprünglich mit einem Klageruf begnügte, zeigen die beiden folgenden Stellen. Jerem. 22, 18: Man wird ihm keine Totenklage halten: „Ach, mein Bruder!" und „Ach, Schwester!", — man wird nicht um ihn klagen: „Ach Gebieter!" und „Ach, seine Herrlichkeit." 1. Buch der Könige 13, 30: man hielt um ihn die Klage: „Ach, mein Bruder!" „An den Ausruf des Schmerzes haben sich später dichterische Ausführungen geschlossen, doch ist für die älteste Form des rituellen Leichenliedes beachtenswert, daß es nur naheliegende Gedanken enthält und sich in festgeprägten Formeln bewegt." [1]) Daneben gab es aber, wie bei Homer, auch individuelle Klagelieder, die dem persönlichen Empfinden Ausdruck gaben, ein Beispiel dafür ist das berühmte Klagelied Davids um Saul und Jonathan (2. Sam. 1, 19 ff.).

Berufsmäßige Klagefrauen, *praeficae* genannt, gab es auch im alten Rom [2]), die Totenklage (*naenia*) fand aber hier nicht, wie bei Homer, bei der Aufbahrung statt, sondern beim Leichenzuge, in dem die *praeficae* vor der Bahre gingen [3]).

Wie im Altertum, so war und ist auch in neuerer Zeit noch die rituale Totenklage üblich, nicht nur im Orient, aus dem schon vorher ein Beispiel angeführt war, sondern auch in Europa. In Griechenland hat sich die Totenklage in antiker Art noch heute erhalten. Wer der Totenklage der modernen Griechen, in Mazedonien oder in Griechenland, beigewohnt hat, heißt es, wird stark an die Klage der trojanischen Frauen um Hektor erinnert [4]). Ein in der Mitte des 19. Jahrhunderts geschriebener Bericht gibt folgende Schilderung: „Die Weiber treten mit aufgelösten Haaren auf den Toten zu und brechen, sich heftig an die Brust

[1]) Greßmann a. a. O.

[2]) Blümner, Röm. Privataltertümer S. 492. Marquardt-Mau, Privatleben der Römer S. 352.

[3]) C. Gloss. lat. II, 156, 55. V, 324, 65.

[4]) Abbott, Macedonian folklore p. 194.

schlagend, zunächst in ungeordnete Schmerzenslaute aus. Bald reihen sich daran die regelrechten feierlichen Klagelieder, μυρολόγια. Gewöhnlich hebt die nächste Verwandte, Gattin oder Mutter, mit der Klage an; diese lösen der Reihe nach die andern ab; auch singen zuweilen mehrere zugleich. Und nicht bloß die direkt von dem Schlage Betroffenen, auch solche, die vor kurzem einen ähnlichen Unglücksfall erlebt haben, beteiligen sich oft bei diesen Klagegesängen und tragen den Toten Grüße an ihre Verstorbenen auf [1]." An die Stelle der klagenden Verwandten treten, wenn diese völlig erschöpft sind, berufsmäßige Klagefrauen [2]. Solche Klageweiber sind auch sonst heute noch vielfach bei der Leichenklage tätig [3], so im Engadin [4], in Andalusien [5], bei den Tscherkessen [6], bei den Rumänen, falls sich unter den Frauen der Verwandtschaft keine Sängerin findet [7], bei den Russen [8], ebenso in Corsica, wo die Totenklage sehr ausgebildet ist: eine Frau, die Dichterin oder Sängerin, führt einen Chor der Klageweiber, der um die Leiche tanzt [9]. In manchen Teilen von Süditalien ist die Klagefrau noch eine ständige Teilnehmerin des Begräbnisses. Der Beruf ist meist von Mutter und Großmutter vererbt [10]. Auch in dem von Italienern bewohnten Stadtteile von New-York gibt es professionelle Totenklägerinnen, welche an der Leiche eines Verstorbenen gegen Bezahlung Klagegesänge ertönen lassen, sie werden noch mit dem altrömischen Namen „*prefiche*"

---

[1]) Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen S. 109 f.

[2]) Wachsmuth S. 112 f. Böckel a. a. O. S. 114.

[3]) In Italien waren im 13. Jahrhundert bezahlte Klagefrauen noch allgemein üblich, in Frankreich noch am Anfang des 17. Jahrhunderts häufig (Böckel a. a. O. S. 104 f.).

[4]) Böckel a. a. O. S. 103.

[5]) a. a. O. S. 110. [6]) a. a. O. S. 119.

[7]) a. a. O. S. 111. [8]) a. a. O. S. 113.

[9]) Böckel a. a. O. S. 106. Gregorovius, Corsica II, 30 ff. Übersetzungen corsischer Totenklagen bei Gregorovius II, 43 ff.

[10]) Böckel a. a. O. S. 113 f.

genannt [1]). Auch in Norwegen, in der Gegend von Bergen, findet sich noch der freilich immer seltener werdende Brauch, reiche Verstorbene durch bezahlte Klagefrauen zu Grabe geleiten zu lassen. Diese sitzen oft in einer Zahl bis zu acht um den Sarg. Wenn der Leichenkahn über die See fährt, vernimmt man weithin ihre gedehnten Klagelaute. Ist das Ufer erreicht, so steigern sich ihre Klagen bis zu wildem Geheul [2]).

Eine besonders interessante und anschauliche Analogie zu der homerischen Klage um Hektor gibt die Schilderung der sardinischen Totenklage. Bei einem Todesfalle kamen alle Frauen der Nachbarschaft in Trauergewändern im Hause des Verstorbenen zusammen. Um den Sarg geschart sangen sie oder vielfach statt ihrer Klageweiber, die noch die römische Bezeichnung *prefiche* haben (s. oben S. 126), improvisierte Klagelieder. Eine nach der andern trug einige Sätze vor, deren jeder mit einem refrainartigen Schmerzensschrei schloß, den die Anwesenden mit Seufzen und Stöhnen wiederholten (vgl. das homerische ἐπὶ δὲ στενάχοντο γυναῖκες). So sang an der Leiche eines gewissen Simone Tedde ein Klageweib: „Laßt uns klagen, klagen, daß Simone Tedde gestorben ist, der Mann, der den Armen ein Vater war, er, der rechte Arm der Vorsehung, der wie eine Eiche im Sturme unter seinen Schutz jeden Elenden und Bedrückten aufnahm." Hier fielen die anwesenden Frauen ein: „Ach, ach, Simone Tedde ist tot." Dann fuhr das Klageweib fort: „Er ist gestorben, wie das Feuer unter der Asche verglimmt, wie eine Lampe, die kein Öl mehr hat, wie das Tageslicht bei Ave Maria erlischt," und wieder schluchzte der Chor den Refrain [3]).

In Deutschland finden sich nur noch geringe Spuren eines zeremoniellen Klagens der Frauen an der aufgebahrten Leiche [4]), aber vorhanden sind solche Spuren, die beweisen,

[1]) Knortz, Was ist Volkskunde [3] S. 117.
[2]) Böckel a. a. O. S. 100. [3]) Böckel a. a. O. S. 108 ff.
[4]) Sartori, Sitte und Brauch I, 138.

daß auch bei uns einst die rituale Klage üblich war. In einer süddeutschen älteren Lesart des Volksliedes vom verwundeten Knaben ruft die Braut des Toten: „Wo krieg ich nun zwei Leidfräulein, die mein Feinsliebchen zu Grabe weinen?“[1]) In Baden dringen noch manchmal alte Weiber ins Trauerhaus, um den Toten zu beklagen oder für ihn zu beten [2]). In der Gegend von Gera bestand noch in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts die Sitte, daß am Sarge in besonderer Tracht die „Leichenweiber“ erschienen. Sie begannen zuerst ein dumpfes Stöhnen und leises Klagen, das sich endlich bis zu lautem Heulen und Schreien steigerte. Dabei zerkratzten sie sich das Antlitz, zerrauften die Haare und wälzten sich am Boden, sangen dann eine Litanei und zum Schluß einen Totengesang [3]). Erhalten hat sich die Sitte der Leichenklage bei den Siebenbürgener Sachsen. Bei der Schließung des Sarges im Hause wie auch während des Ganges zum Grabe ist bei ihnen lautes Klagen und Jammern um den Toten vorgeschrieben. Fühlen sich die Verwandten zur Totenklage nicht fähig, so lassen sie sich durch ein Klageweib vertreten; die dabei vorgetragenen Klagen haben rhythmische Form [4]).

Bei der homerischen Klage an Hektors Leiche beteiligen sich nur die weiblichen Verwandten. Das war offenbar Vorschrift des Ritus [5]) und entspricht genau den im vorher-

[1]) Böckel a. a. O. S. 102, 5. Herder, Volkslieder, 5. Buch, letztes Lied. Böhme, Liederhort I, 344.

[2]) E. H. Meyer, Badisches Volksleben im 19. Jahrhundert S. 585.

[3]) Böckel a. a. O. S. 102. Köhler, Volksbrauch im Vogtlande S. 255.

[4]) Wittstock, Forschungen zur deutschen Landes- und Volkskunde hrsg. v. Kirchhoff IX, S. 107.

[5]) Auch um Achilles wird nicht von Männern, sondern nur von den Nereiden die Totenklage gehalten (Od. XXIV, 58); die Musen vertreten bei dem Helden göttlicher Abkunft die Stelle der ἀοιδοί, die bei Hektor als ἔξαρχοι θρήνων tätig sind. Vgl. auch Odyss. III, 261, wo auch von einer Beweinung durch Achäerinnen die Rede

gehenden angeführten Bräuchen anderer Völker [1]). Bisweilen wird sogar ausdrücklich erwähnt, daß die Totenklage nur den Frauen zukomme. In Kalabrien stehen die klagenden Frauen dicht um das Lager des Toten, die Männer dagegen stehen abseits und stumm, weil sich für sie die Klage nicht zieme [2]). Bei den Rumänen wird die Totenklage nur von den Weibern gehalten, weil für die Männer Jammern und Heulen für schmachvoll gilt [3]).

XXVIII. Rote Farbe bei der Bestattung.

Nach Ilias XXIV, 796 wird Hektors Asche in purpurne Tücher gehüllt. Man könnte zunächst denken, das sei nur ein Zeichen der Ehrung für den Fürsten. Aber andere Bräuche belehren uns eines besseren. Die Sitte, bei der Bestattung rote Farbe zu verwenden, ist weitverbreitet. In Sparta wurden die Krieger, die im Purpurgewande in den Kampf zogen, auch darin begraben. In ein Purpurgewand hüllen die Kabiren das Haupt des von ihnen ermordeten Bruders und bestatten es so, in einer Purpurdecke bringen die Athener die Gebeine des Rhesus zum Strymon [4]). Im roten Gewande wird Iphigenie nach Aeschylus' Agamemnon

---

ist. Um Patroklos klagen freilich die Myrmidonen, aber hier sind eben keine Frauen vorhanden, die die Totenklage vollziehen könnten.

[1]) Nur die Klagemänner in Kairo und bei Amos (S. 125) bilden eine Ausnahme.

[2]) Böckel a. a. O. S. 103.

[3]) Böckel a. a. O. S. 111. — Bei den Indianern in Paraguay erheben bei der Aufbahrung die Frauen der Verwandtschaft, um den Leichnam sitzend, ein schauerliches Geheul. Sie tanzen dann fünf- bis sechsmal um die Hütte und setzen sich dann schweigend um die Bank nieder. Gesang und Tanz wird zwei bis drei Tage lang von den Frauen geübt, während die Männer sich fernhalten und ihre täglichen Arbeiten verrichten (Böckel a. a. O. S. 123 f.).

[4]) Samter, Familienfeste der Griechen und Römer S. 56.

226 zum Tode geführt, in purpurnem Gewande Misenus bei Vergil (Aen. VI, 221) bestattet. In Indien wird die Leiche eines Fürsten in ein rotes Tuch gehüllt. Bei den Neuseeländern werden die Gebeine eines Häuptlings mit einer roten Decke umhüllt und in einen mit roter Farbe eingeriebenen Kasten getan. Die Sitte, das Innere von Behältnissen, in denen der Tote oder seine Reste gebettet wurden, rot auszumalen, ist auch im Mittelmeergebiete weit verbreitet [1]). In Florenz war es im 15. Jahrhundert üblich, rote Bahrtücher zu verwenden, die Totenkapelle rot auszuschlagen, den Toten in einen roten Mantel zu kleiden. Bei dem Begräbnis eines Papstes — noch bei Leo XIII. geschah das — wurde über die Leiche eine Decke aus roter Seide gebreitet, der Sarg selbst im Innern mit rotem Samt ausgeschlagen [2]). Namentlich in den letzten Fällen, aber auch in den meisten anderen ist man sich der ursprünglichen Bedeutung der roten Farbe nicht mehr bewußt gewesen, aber durch Vergleichung mit anderen Bräuchen ist der ursprüngliche Sinn klargestellt worden [3]): die rote Farbe ist, wie oft, auch hier, ein Ersatz für das Blut. Purpurne Gewänder werden auch als Grabesspenden dargebracht [4]). Den Sinn solcher Gabe hat Varro [5]) noch richtig erkannt: weil es zu kostspielig und grausam war, Tiere oder Menschen zu opfern, sagt er, fing man an, blutfarbene Gewänder auf die Toten zu werfen. Aus demselben Grunde — an Stelle des Bluts — wurde im Mittelmeergebiete rote Farbe in die Gräber gegossen [6]). Wenn man aber den Toten in ein rotes Gewand kleidet, so bedeutet das wohl nicht einen Ersatz eines Opfers für den Toten selbst,

[1]) Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 191.

[2]) Ebenda S. 194.

[3]) Samter, Familienfeste S. 51ff.; Geburt, Hochzeit und Tod S. 186 ff.

[4]) Euripides, Orestes 436.

[5]) Serv. Verg. Aen. III, 67.

[6]) Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 192.

sondern für die Unterirdischen; durch die Anlegung des blutfarbenen Gewandes wird der Tote als geweihtes Opfer gekennzeichnet, damit er so gesühnt, versöhnt mit den Unterirdischen ins Totenreich hinabkommt [1]).

XXIX. Haaropfer bei der Bestattung.

Vor der Bestattung des Patroklos schneiden sich die Myrmidonen die Haare ab und werfen sie auf die Leiche, die sie ganz einhüllen (Il. XXIII, 135 f.). Achilles aber legt die Haare, die er sich abgeschnitten, in die Hände des toten Freundes (V. 152). Nach Odyssee XXIV, 46 scheren sich die Achäer das Haar bei der Bestattung des Achilles, Od. IV, 197 wird das Abschneiden des Haares dem Vergießen der Tränen gleichgestellt, beides gilt als γέρας für die Toten. Dieser Ausdruck und die Gleichstellung mit den Tränen entstammt einer Zeit, die von Totenopfern nichts weiß. Ursprünglich aber ist die Darbringung der Haare an den Toten ein Opfer, genau so wie die Darbringung an einen Flußgott, die Achilles beabsichtigt hatte (Il. XXIII, 146) [2]). Nachträglich ist dann das Abschneiden des Haares zum äußeren Zeichen der Trauer geworden, das auch vollzogen wird, ohne daß man das Haar dem Toten darbringt [3]). So ordnet denn Admet zur Landestrauer an, daß alle Thessaler sich das Haar scheren und auch den Pferden die Mähne abgeschnitten wird [4]), ebenso trauert das Heer des Mardonios um den Tod des Masistios, indem die persischen Krieger sich, ihren Pferden und Zugtieren die Haare abschneiden [5]), und auch

[1]) Samter a. a. O. S. 191, 2.

[2]) Samter a. a. O. S. 181. Vgl. auch Sommer, Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen (Dissert. von Münster 1912) S. 64 ff.

[3]) Schredelseker, De superstitionibus Graecorum, quae ad crines pertinent (Heidelberger Diss. 1913) p. 49 ff.

[4]) Euripides, Alkestis 425 ff.

[5]) Herodot. IX, 24.

Alexander befiehlt beim Tode des Hephaistion, Pferden und Maultieren die Haare abzuschneiden [1]). In der Regel wurde aber bei den Griechen das Haar als Opfergabe aufs Grab gelegt, wie mannigfache Tragikerstellen beweisen. So legt Orestes bei Aeschylus, Sophokles und Euripides auf das Grab des Agamemnon seine Haarlocke, an der ihn Elektra erkennt [2]), ebenso bringen Elektra und Chrysothemis bei Sophokles ihr Haar am Grabe des Vaters dar [3]). In der Troerinnen des Euripides (V. 480) sagt Hekabe, sie habe am Grabe der Söhne (πρὸς τύμβοις νεκρῶν) ihr Haar abgeschnitten (vgl. auch 1182) [4]). Iphigenie klagt: οὐ γὰρ πρὸς τύμβον σοι ξανθὰν χαίταν, οὐ δάκρυ' οἴσω [5]). Helena bittet Hermione, zum Grabe der Klytaimnestra zu gehen, mit Trankopfern und ihren Haaren in den Händen [6]).

Die gleiche Sitte, das Haar am Grabe darzubringen, bestand bei den Römern [7]). Vgl. Ovid, Heroid. XI, 115 f.

non mihi te licuit lacrimis perfundere iustis,
in tua non tonsas ferre sepulcra comas.

Ovid. fast. III, 561 f.

mixta bibunt molles lacrimis unguenta favillae
vertice libatas accipiuntque comas.

Propert. I, 17, 21. *illa meo caros donasset funere crines.*

---

[1]) Plutarch. Pelop. c. 34. Alex. c. 72.

[2]) Äschylus, Choeph. 6. 168, Sophokles, Elektra 52. 900. Euripides, Elektra 90. 515 ff.

[3]) Sophokles, Elektra 51. 448.

[4]) Vgl. Ovid. Met. XIII, 427.

Hectoris in tumulo canum de vertice crinem,
inferias inopes, crinem lacrimasque reliquit.

[5]) Euripides, Iph. Taur. 172. [6]) Euripides, Orest. 113.

[7]) Sommer bei Pauly-Wissowa VII, 2, 108 meint, durch Donat zu Terenz, Phorimo 91 werde widerlegt, daß bei den Römern schon in alter Zeit das Haar beim Tode abgeschnitten sei. Die Stelle bezieht sich aber wohl nur auf Mädchen.

Außer von Griechen und Römern wird das Haarabschneiden beim Tode aus dem Altertum noch von den Arabern, Indern, Persern, Skythen und Israeliten berichtet [1]). Für die letzteren wird der Brauch, sich bei einem Todesfalle einen Teil des Kopfes kahlzuscheren, wie alle Riten des Totenkultes, in der Bibel verboten und eben damit als alter Trauerritus der Israeliten bezeugt. 5. B. Mos. 14, 1: „Ihr seid Kinder Jahwes, eures Gottes; ihr dürft auch daher nicht wegen eines Toten Hauteinritzungen machen, noch euch vorn am Kopf eine Glatze scheren." Daß die Sitte trotz dieses Verbotes weiter geübt wurde, beweisen Stellen der Propheten, an denen das Scheren der Glatze als Bezeichnung für einen Todesfall verwendet wird. Amos 8, 10: „Ich will eure Feste in Trauer verwandeln und alle eure Lieder in Totenklage, über alle Hüften das Trauergewand bringen und auf jedes Haupt die Glatze." Hesekiel 7, 18: „Sie werden Trauergewänder anlegen, und Entsetzen wird sie umhüllen; auf allen Angesichtern wird Beschämung sein, und auf allen ihren Häuptern eine Glatze [2])."

Wie im Altertum ist die Sitte des Haarabschneidens bei einem Todesfalle auch heute noch vielfach üblich, namentlich bei außereuropäischen Völkern niederer Kulturstufe, so in Australien, Neu-Guinea, Neu-Seeland, bei Indianern, auf Borneo, bei Beduinenstämmen, aber auch bei den Serben,

---

[1]) Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 179 f. Skythen: Herod. IV, 71. Bei den Ägyptern schnitten sich die Priester das Haar, wenn der Apis starb (Plin. VIII, 184). Dagegen ließen die sonst kurzgeschorenen Ägypter in der Trauer das Haar wachsen, Herod. III, 36. — Beim Tode Attilas schnitten sich die Hunnen nach ihrer Sitte einen Teil ihrer Haare ab (Jordanis, Getica c. 49).

[2]) Vgl. auch Jerem. 16, 6. Micha 1, 16. Daß die Israeliten das abgeschnittene Haar auf das Grab legten, ist nicht ausdrücklich bezeugt, aber bei den Arabern der heidnischen Zeit geschah es. Robertson Smith, Religion der Semiten (deutsch v. Stübe) S. 248, 552.

Griechen, Italienern [1]), Chinesen [2]) und Japanern [3]). Mehrfach wird die Zeremonie noch jetzt fast genau so vollzogen wie im 23. Buche der Ilias. Bei den Ostjaken reißt sich die Frau beim Tode ihres Mannes die Haare aus und wirft sie, wie die Myrmidonen, auf die Leiche. Australier schneiden sich bei der Leichenfeier Teile ihrer Bärte ab, versengen diese und werfen sie auf den Toten. Im modernen Griechenland raufen sich die Verwandten Locken aus und streuen sie über den Leichnam, ebenso in Sizilien. In Lecce in Apulien tun das die Klageweiber, die man bei Todesfällen anstellt [4]). Nach einer Schilderung aus Procida schnitt die Frau bei der Ausstellung der Leiche ihres Mannes ihren beiden Töchtern das Haar ab, streute es über die Bahre, dann schnitt sie ihr eigenes ab, band es zusammen und legte es dem toten Gatten auf die Brust [5]). In Peking schneiden sich unmittelbar nach Eintritt des Todes die nächsten Angehörigen etwas von ihrem Haar ab und legen es dem Toten in die Hand [6]).

Mit dem Haare gibt man dem Toten einen Teil seines eigenen Körpers hin, um ihn dadurch freundlich zu stimmen [7]). Nur eine Abart des Haaropfers ist es, wenn bei afrikanischen, amerikanischen, polynesischen Völkern der Trauernde ein

---

[1]) Samter a. a. O. S. 180 f. Robinson, Psychologie der Naturvölker S. 84. Th. Koch, Internat. Archiv f. Ethnographie, Suppl. zu Bd. XIII, S. 74 f. Andree, Ethnogr. Parallelen S. 150 ff.

[2]) Grube, Journal of the Peking Oriental society IV (1898), S. 83.

[3]) Lafcadio Hearn, Japanbuch S. 106.

[4]) Samter a. a. O. Pitrè, usi e costumi del popolo siciliano II, 216.

[5]) v. Düringsfeld, Ethnograph. Kuriositäten, 2. Abt., S. 63.

[6]) Grube a. a. O.

[7]) Aus demselben Grunde ist das Haaropfer bei Aufnahmeriten (Geburt, Mannbarkeit, Hochzeit, Freilassung) üblich, durch diese Hingabe soll dabei ein zürnender Geist versöhnt werden. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer an verschiedenen Stellen (siehe Register unter Haaropfer).

Fingerglied hingibt [1]). Das Haar ist als Opfer ein wertvolles Stück des Körpers, denn es wird oft als Sitz des Lebens und der Kraft betrachtet [2]), andrerseits kam aber wohl hinzu, daß man gerade diesen Teil des Körpers leichter hingeben konnte, ohne sich selbst damit zu schaden, als etwa ein Fingerglied oder sonst ein anderes Stück seines Leibes [3]).

XXX. Das Herumfahren und Herumgehen um die Leiche.

Nach Ilias XXIII, 13 fahren die Myrmidonen dreimal um die Leiche des Patroklos herum, und in der Schilderung der Bestattung des Achilles Odyss. XXIV, 68 wird erwähnt, daß die Achäer in ihren Rüstungen um den brennenden Scheiterhaufen herumgehen [4]). Der gleiche Brauch bestand noch in der Zeit Alexanders. Nachdem Alexander die Grabstelle des Achilles mit Öl gesalbt, läuft er nackt [5]) mit seinen Begleitern, ὥσπερ ἔθος ἐστίν, um den Grabhügel [6]).

---

[1]) Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 182. In Japan legen alle beim Begräbnis Anwesenden etwas von ihrem Haar oder einen abgeschnittenen Fingernagel in den Sarg (Hearn a. a. O.).

[2]) Ich erinnere nur an die Simsonerzählung und die Erzählung von der Locke des Nisos. Vgl. Abt, Apologie des Apulejus S. 181. Sommer bei Pauly-Wissowa II, 2105. Schredelseker a. a. O. S. 22 ff.

[3]) Vielfach wird das Haaropfer als Ersatz für ein Menschenopfer aufgefaßt. Notwendig ist diese Auffassung nicht, wenn sie auch in manchen Fällen zugrunde zu liegen scheint. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 182 f.

[4]) Nach Il. XXIV, 14 ff. wird die Leiche Hektors dreimal um das Grab des Achilles geschleift. Ob auch dies, wie Schwenn (Menschenopfer bei den Griechen und Römern S. 68) und Eitrem (Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer S. 9) meinen, hierher gehört, ist zweifelhaft. Ganz unwahrscheinlich ist es, daß, wie Eitrem S. 6 annimmt, derselbe Ritus dem dreimaligen Lauf Hektors um die Mauern Trojas (Il. XXII, 165) zugrunde liegt. Schwenn sieht in dem Brauche irrig eine Weihung an den Toten.

[5]) Über die Nacktheit im Kulte vgl. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 109 ff. [6]) Plutarch, Alex. c. 15.

Der Ritus beschränkt sich aber nicht auf Griechenland [1]). Wenn im alten Indien der Leichenzug ein Drittel des Weges zurückgelegt hat, wird haltgemacht und die Bahre niedergesetzt. Die Verwandten gehen dreimal um den Toten herum; dabei sprechen sie:

„Hinweg von uns das Böse strahlend,
Agni, strahle Güter zu,
Hinweg von uns das Böse strahlend."

Das gleiche geschieht nach Zurücklegung des zweiten und letzten Drittels des Weges [2]). Um den Scheiterhaufen Buddhas gingen seine Schüler dreimal herum [3]), und das gleiche tat das Heer im Jahre 312 vor Chr. bei der Leichenfeier für den indischen Feldherrn Keteus [4]). Bei Attilas Bestattung ritten die Hunnen um die Leiche [5]), und im „Beowulf" heißt es:

„Dann umritten den Hügel zwölf ruhmvolle Helden
Von adligen Ahnen, die ersten des Volkes."

Die alten Preußen gingen, wenn man mit dem Leichnam an dem Bestattungsort angekommen war, klagend und weinend dreimal um den Wagen, auf dem er lag [6]). In Siebenbürgen gehen die Angehörigen, wenn der Sarg ins Grab gesenkt und der Hügel aufgeschüttet ist, um diesen herum [7]). Bei den Rumänen in Südungarn geht sechs Wochen hindurch täglich eine Verwandte des Toten oder ein dazu gedungenes altes Weib zum Grabe und umkreist es dreimal, wobei sie den

---

[1]) Reiches Material bei Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer S. 6 ff.

[2]) Caland, Die altindischen Toten- und Bestattungsbräuche S. 24.

[3]) Goblet d'Alviella in Hastings Encycl. of Relig. III, 657.

[4]) Diador XIX, 34, 6.

[5]) Golther, Deutsche Dichtung im Mittelalter S. 7.

[6]) Caland, Archiv für Religionswiss. XVII (1914), 486.

[7]) Wittstock, Forschungen zur deutschen Landes- und Volkskunde, hrsg. von Kirchhoff IX, 107.

Grabhügel gründlich einräuchert [1]). Auch in der Altmark gingen die Angehörigen nach der Beerdigung dreimal um das Grab [2]).

Bei den Römern war noch bis in die Kaiserzeit die *decursio* üblich, die mit der homerischen Sitte ganz übereinstimmt [3]): den Scheiterhaufen eines Heerführers umritten die Reitertruppen, umwandelten nichtberittene Krieger und bisweilen auch Priester. Von der Bestattung des Sulla [4]), Augustus [5]), des Drusus [6]), des Pertinax [7]) wird dies berichtet; an dem Grabhügel des Drusus wurde die Zeremonie alljährlich vollzogen. Besonders wichtig aber sind einige römische Zeugnisse, weil sie zur Aufklärung über die ursprüngliche Bedeutung verhalfen. Im 6. Buche seiner Thebais schildert Statius die Bestattung des Archemorus. Die Argiver umkreisen dreimal nach links hin den Scheiterhaufen (V. 215 ff.):

lustrant ex more sinistro
orbe rogum et stantes inclinant pulvere flammas;
ter curvos egere sinus inlisaque telis
tela sonant.

Derselbe Ausdruck *lustrare* begegnet uns für denselben Ritus auch bei Vergil und bei Quintilian. Vergil Aen. XI, 188.

ter circum accensos cincti fulgentibus armis
decurrere rogos, ter maestum funeris ignem
lustravere in equis ululatusque ore dedere.

Quintilian decl. 329 (p. 295, 23 Ritter). *ducatur ingens funeris pompa, eat primus senatus — — tum maxima mul-*

[1]) Globus Bd. 69, 198.

[2]) Kuhn, Märkische Sagen S. 368.

[3]) Vgl. v. Domaszewski, Sitzungsber. der Heidelberger Akademie 1910, 4. Abt., S. 7 ff. Pauly-Wissowa, Realencycl. IV 2354.

[4]) Appian b. civ. I, 106, 500. [5]) Cass. Dio LVI, 42, 2.

[6]) Consolat. ad Liviam 217. Sueton, Claud. 1.

[7]) Cass. Dio 74, 5, 5; Herodian 4, 2, 9. Dargestellt ist die decursio auf dem Sockel der Säule des Antoninus Pius. Abb. bei Daremberg-Saglio I, 325; v. Domaszewski a. a. O. Tf. IV.

titudo equitum, universus denique populus lustret atque ambiat rogum.

Eine *lustratio* also ist das Umwandeln des Scheiterhaufens. Lustrationen aber, die durch Herumgehen um Menschen oder Land vollzogen werden, sind uns auch sonst in der Religion der Römer wohlbekannt. Bei der alle fünf Jahre erfolgenden Feier des Lustrum werden die Opfertiere dreimal um die als *exercitus* auf dem Marsfeld versammelte Bürgerschaft herumgeführt [1]). Bei dem Anfang Februar stattfindenden Feste des Amburbium werden sie um die Stadt, bei den im Mai gefeierten Ambarvalien um die römische Feldmark geführt, und in derselben Art begeht auf dem Lande jeder Gau die *lustratio pagi*, jeder einzelne Bauer die seines Grundstücks [2]). Was diese Prozessionen ursprünglich zu bedeuten hatten, ergibt sich mit völliger Sicherheit aus der Analogie zahlreicher ähnlicher Umgänge, von denen nachher noch die Rede sein soll. Es handelt sich um einen „apotropäischen" Ritus [3]), um eine Abwehr von künftig drohendem Unheil: man zieht einen magischen Kreis, in den nichts Böses, d. h. eigentlich kein Schaden bringender Dämon eindringen kann [4]). Wir haben hier die älteste Schicht der römischen Religion vor uns, der Brauch entstammt einer Zeit, in der man die Abwehr drohenden Unheils noch nicht von den Göttern erflehte, sondern durch magische Riten zu erreichen suchte [5]). Erst nachträglich ist zu solchen Riten die Anrufung der Götter, hier die des Mars, hinzugetreten; nach Deubners Vermutung sind auch die Opfertiere, die

[1]) Ebenso fand in Umbrien eine Prozession um das Heer zur Lustration statt (Buecheler, Umbrica S. 84 ff.).

[2]) Wissowa, Religion und Kultus der Römer [2] S. 142.

[3]) Deubner, Neue Jb. XXVII (1911), 331. Archiv f. Religionswiss. XVI (1913), 126 ff.

[4]) Warde Fowler in: Die Anthropologie u. d. Klassiker, übersetzt v. J. Hoop S. 210 ff.; Relig. experience of the Roman people S. 209 ff. Wissowa, Religion und Kultus der Römer S. 390. Deubner, Neue Jb. a. a. O.

[5]) Deubner, Neue Jb. XXVII, S. 322.

herumgeführt werden, erst später zu dem bloßen Umgange hinzugefügt worden[1]), — bei den Luperkalien erfolgte auch später noch die Einkreisung nicht durch Herumführung von Opfertieren, sondern durch bloßen Umlauf der Priester[2]). Da nun, wie erwähnt, für das Umschreiten des Scheiterhaufens derselbe Ausdruck gebraucht wird wie für das Umschreiten der Gemeinde und der Felder, so liegt es auf der Hand, daß auch der erstere Ritus ursprünglich dieselbe Bedeutung gehabt hat wie die letzteren: durch das Umfahren, Umreiten oder Umwandeln der Leiche oder des Scheiterhaufens wird der magische Kreis gezogen, der jedem Unheil den Weg versperrt. Bei den besprochenen Lustrationen des römischen Kultus soll das vom Kreise Umgebene, gleichviel ob Mensch oder Felder, vor dem von draußen drohenden Bösen geschützt werden. Danach scheint die Annahme nahezuliegen, daß das gleiche auch mit dem Umschreiten der Leiche usw. bezweckt werde, daß also der Tote oder das Grab vor Unheil, das von außen kommende Dämonen bringen könnten, geschützt werden solle. Aber der Zauberkreis kann auch nach der entgegengesetzten Richtung wirken, er kann das innerhalb des Kreises Befindliche festbannen[3]). Es wäre daher auch möglich, daß der durch das Herumgehen gezogene Kreis die Seele des Toten, von der man ja oft Unheil fürchtet, hindern soll, den draußen befindlichen Lebenden zu schaden[4]).

---

[1]) Deubner a. a. O. S. 331. Möglich ist es freilich auch, daß das Opfer von vornherein zu dem Ritus der Einkreisung gehörte, ursprünglich aber den Dämonen dargebracht wurde, die man so durch den Kreis abwehrte und zugleich durch eine Gabe abfand.

[2]) Wissowa a. a. O.

[3]) Vgl. Eitrem a. a. O. S. 21. Weinhold, Zeitschr. d. Vereins für Volkskunde XI (1901), S. 7.

[4]) Ganz zu trennen von dem Herumgehen um Leiche, Scheiterhaufen oder Grab ist die in Deutschland und Skandinavien vielfach übliche Sitte, die Leiche dreimal um die Kirche zu tragen (Sartori, Sitte und Brauch I, 149, 2. Eitrem a. a. O. S. 12 f.). Sartori a. a. O.

Daß wirklich nach altem Volksglauben das Einhegen eines Orts, das auf verschiedene Weise geschehen kann, diesen vor Schaden behütet, das sei jetzt durch eine Anzahl Beispiele erhärtet, die zugleich die weite Verbreitung dieser Vorstellung zeigen mögen.

Um die Cholera abzuhalten, zieht man im heutigen Indien bisweilen einen Zauberkreis mit Milch oder farbigen Fäden um ein Dorf [1]). Um eine ähnliche magische Wirkung handelt es sich auch bei dem Faden, mit dem nach altdeutschem Brauche Grundstücke, Gerichtstätten, in der Sage der Rosengarten König Laurins, in Griechenland das Allerheiligste von Tempeln eingehegt oder abgesperrt werden [2]). Aus dieser abwehrenden Kraft des Fadens erklärt sich ein schwäbischer Volkswitz. Die Bopfinger zogen in einem strengen Winter, so sagt man ihnen nach, ein Seil um die Stadt: so weit durfte die Kälte und weiter nicht, sagten sie. Der Bürgermeister steckte den Finger über das Seil hinaus, zog ihn aber schnell wieder zurück und schrie: „O då dusse isch kalt" [3]).

Die gleiche Wirkung wie der Faden hat die Furche. Russen, Littauer, Slovenen zogen, um Pest, Viehseuche, Cholera und dergl. zu bannen, um ihr Dorf eine Furche, die nach dem Volksglauben die Seuche nicht zu überschreiten vermag, aus Rußland wird dies noch aus dem Jahre 1885

---

nimmt wohl mit Recht an, durch dieses Hin- und Hertragen solle die Seele den Rückweg ins alte Heim vergessen. Vgl. oben S. 122.

[1]) Crooke, Popular religion of Northern Indian I, 143.

[2]) J. Grimm, Deutsche Rechtsaltert. [4] I, 252 f.; II, 434. Weinhold, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1891, 553. Liebrecht, Zur Volkskunde S. 305 ff. (= Philologus XIX, 582). Usener, Hess. Blätter für Volkskunde I, 203 f. In Kreta ist noch heute ein altes Kirchlein mit einem Faden eingehegt. Auf die Frage nach dem Zwecke antwortete der Archimandrit: σφίζει τὴν ἐκκλησίαν (Weinreich, Hess. Blätter f. Volkskunde XII, 233).

[3]) Usener a. a. O. S. 204.

berichtet [1]). In Nordindien wird — der Bericht stammt aus dem Jahre 1896 —, wenn die Cholera in einem Dorfe ist, dieses rings umfurcht; man läßt dabei eine Lücke, durch die der Cholerageist entschlüpfen soll [2]).

In Ostpreußen wird ein Dorf geschützt und gesegnet, wenn man es mit zwei schwarzen Kühen umpflügt [3]). Daß die Furche ein Hindernis für das Eindringen von etwas Schlimmem ist, kommt auch in einer ostpreußischen Sage sehr deutlich zum Ausdruck. Die Bewohner des Dorfes Dietrichswalde waren ehemals sehr gottlos und sollten deshalb von den umliegenden Bergen verschüttet werden. Da die Berge dem Orte immer näher rückten, ging das Volk in sich, unterließ die Sünden und flehte um die Barmherzigkeit Gottes und der heiligen Jungfrau. Bald darauf hatte in einer Nacht eine alte und fromme Frau einen wunderlichen Traum. Es erschien ihr die Mutter Gottes und teilte ihr mit, daß die Dietrichswalder erhört worden seien, jedoch sollten sie nicht aufhören zu beten. In kurzem würde ein Kälberpaar geboren werden, mit welchen man, sobald es herangewachsen sein würde, um das Dorf eine Furche ziehen solle, über welche Furche hinaus dann die Berge nicht mehr schreiten würden. Und so geschah es. Die Berge blieben wiederum stehen und sind bis zum heutigen Tage noch nicht weiter gerückt [4]). Sehr charakteristisch ist auch ein hessischer Segen, der gegen Verwundung schützen soll.

---

[1]) Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 561 ff. Krauß, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven S. 66. Usener a. a. O. S. 202 f.

[2]) Weinhold, Abhandlungen der Berliner Akad. 1896, S. 36. — Eigentlich kann der Kreis ja nur das Eindringen von etwas Bösem hindern, da er aber nun einmal als Abwehrmittel gilt, erwartet man von ihm auch die Beseitigung oder Vertreibung eines schon vorhandenen Übels.

[3]) Wuttke, Der deutsche Volksaberglauben [3] § 420, S. 287.

[4]) Usener a. a. O. S. 202, 3.

„Um mich Rudolff ist ein Graben,
Den haben gemacht heilige Knaben,
Die werden mir heut bewahren mein Fleisch und Blut,
Daß mich keine Kugel nicht treffen tut,
Daß mich kein Schwert nicht schneidt,
Daß mich kein Hund nicht beißt,
Daß mich kein Wolf zerreißt [1]).“

Eine Umpflügung war, wie bekannt, nach etruskischem und römischem Ritus bei der Städtegründung üblich: vor einen ehernen Pflug wurde ein Rinderpaar von weißer Farbe gespannt, mit diesem zog der Gründer der neuen Ansiedlung eine Furche um die für sie bestimmte Flur; wo ein Tor errichtet werden sollte, hob er den Pflug, um keine Furche zu ziehen [2]). Was das zu bedeuten hat, ist, wie Usener zuerst gesehen, nach den Analogien der gleichartigen Bräuche klar. „Die russische Anwendung (s. oben S. 141) hat vor der italischen das voraus, daß sie den Zweck deutlich erkennen läßt, die Abwehr des Übels. Auch der italische Furchenweg hatte also keinen andern Sinn, als von der künftigen Stadt das Übel, sei es in Gestalt von Pest und Verderben bringenden Dämonen, sei es von menschlichen Feinden, abzuhalten [3]).“

Im alten Indien zog man mit einem Oleanderstab um eine Stadt oder ein Dorf, ein Haus oder einen Stall zum Schutze eine Linie, dann konnten, so hieß es, unerwünschte Personen, wie Diebe, nicht hineinkommen [4]). Nach germanischem Aberglauben können weder der Teufel noch andere böse Geister den angreifen, der einen Kreis um sich gezogen hat [5]).

[1]) Hess. Blätter für Volkskunde I, 17.

[2]) Varro de l. L. V, 143. Cato bei Serv. Verg. Aen. V, 755. Plut. q. Rom. 27.

[3]) Usener a. a. O. S. 203.

[4]) Zachariae, Wiener Zeitschr. f. die Kunde des Morgenlandes XVII, 221.

[5]) Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer S. 16.

In allen bisher erwähnten Fällen wird wirklich ein Kreis gezogen, in zahlreichen andern aber wird die schützende Umhegung nur durch Herumgehen bewirkt.

Nach böhmischem Volksglauben geht der verstorbene Hausvater nach seinem Begräbnis dreimal um sein Haus herum, damit die Seinen kein Unglück treffe [1]). In Thüringen und der Mark sucht man den ausgestreuten Samen dadurch vor Vogelfraß zu schützen, daß man dreimal um das Saatfeld herumgeht [2]). Um Raupen zu vertreiben, geht man in Brandenburg dreimal um das Kohlfeld herum und spricht dabei: „Rupen, packt ju, de Moan geit weg, de Sunn kümmt [3])". Eine Feuersbrunst wird dadurch gelöscht, daß man dreimal um das Feuer herumgeht oder herumreitet [4]). Zur Verstärkung der Wirkung ist für die herumgehenden Personen öfters Nacktheit vorgeschrieben [5]). Nach griechischem Brauche ging, um Unkraut aus einem Grundstücke zu vertreiben, eine Jungfrau nackt ringsherum, zur Vertreibung von Würmern und Käfern gingen Frauen, besonders menstruierende, nackt oder wenigstens barfüßig um das Feld [6]). In Ostpreußen muß, damit die Saat nicht vom Mehltau befallen wird, eine Frau nackt um das Feld gehen, auf dem Erbsen gesät werden sollen [7]). Um das Gedeihen des Flachses zu

---

[1]) Wuttke a. a. O. § 747, S. 470.

[2]) Sartori, Glaube und Brauch II, 67.

[3]) Wuttke § 646, S. 417. Weinhold, Abh. der Berl. Akad. 1896, S. 32, bemerkt mit Recht, der Bannspruch zeige, wie das Ungeziefer als etwas Geisterhaftes gefaßt ist.

[4]) Wuttke § 617, S. 401.

[5]) S. oben S. 136, 5.

[6]) Geop. II, 42, 3; XII, 8, 5. Plin. XXVIII, 78. Colum. XI, 3, 64. Mit Unrecht nimmt Deubner, Archiv f. Relig. XVI, 129, an, daß an der zu zweit angeführten Stelle der Geoponika περιελθοῦσα τὸν κῆπον nicht ein Herumgehen um den Garten, sondern ein Umhergehen im Garten bedeute und die Einkreisung in der Columellastelle auf Rechnung des römischen Nachahmers zu setzen sei. Vgl. Eitrem a. a. O. S. 14.

[7]) Wuttke § 655, S. 420.

befördern, umrennen bei den Wenden nackte Mädchen dreimal den Acker [1]). In Südungarn läuft in der Georgsnacht die Bäuerin nackt um die Äcker, um sie für den Sommer vor Hagel zu schützen [2]). Nach dem Glauben der siebenbürgischen Sachsen schützt es gegen Brand im Getreide, wenn die Hausfrau in der nächsten Vollmondnacht nach der Aussaat nackt den Acker umschreitet [3]). In den Kreis aller dieser Bräuche [4]) gehört auch die römische Flurumwandlung, von der wir vorher sprachen, und ebenso auch das Herumfahren der Myrmidonen um die Leiche des Patroklos, das erst so, in den größeren Zusammenhang eingereiht, wirklich verständlich wird.

Bei der Erörterung dieser Dinge lernen die Schüler außer den antiken Riten auch eine Reihe deutscher Bräuche kennen und, was wichtiger ist, verstehen.

Zum Schluß noch ein paar Mitteilungen über die Zusammenhänge von Altertum und Gegenwart. Wenn in der Schule — in Anknüpfung an die Lektüre der Ilias oder auch

---

[1]) Sartori, Glaube und Brauch II, 112.

[2]) Weinhold a. a. O. S. 34. [3]) Ebenda.

[4]) Hier seien noch einige interessante Bräuche mitgeteilt, bei denen der Grund des Umkreisens nicht mehr erwähnt wird, die aber zweifellos als Schutzumgänge zu betrachten sind. In Schottland ziehen in der Neujahrsnacht Gruppen von Knaben lärmend durchs Dorf, umkreisen jedes Haus dreimal und werden bewirtet (Sartori, Glaube und Brauch III, 60). In der Normandie laufen die jungen Bauern am Dreikönigstage mit Strohfackeln durch die Felder und rings um die Hofstätten. Im Département de l'Orne durchläuft man vorzugsweise die mit Birnen- und Apfelbäumen bepflanzten Gründe und umkreist jeden Baum (Sartori III, 78). In Schottland gingen die Familienangehörigen um diejenige Person herum, die eben im Begriff war, eine Reise anzutreten (Goblet d'Aviella in Hastings Encyclop. of relig. III, 657). Ehe der Wagen mit den jungen Eheleuten heimfährt, wird er in einigen Gegenden Deutschlands langsam umritten (Sartori I, 89). Mit Recht bemerkt dazu Sartori: „Der Zweck ist, ihn in eine Art geweihten Ring einzuschließen, um ihn gegen böse Mächte zu sichern."

bei der Erwähnung der *decursio* bei Tacitus Ann. II, 7 oder Liv. XXV, 17, 5 — von den Ambarvalien und dem Amburbium gesprochen wird, so muß auf das Fortleben dieser Prozession im Brauche der katholischen Kirche hingewiesen werden. Die altrömischen Sühnumgänge hatten sich sehr lange erhalten. Noch im Jahre 397 wurden zu Anaunia im Tridentinischen Sisinnius und seine Genossen erschlagen, weil sie sich weigerten, die Christengemeinde an der Feier der Ambarvalien teilnehmen zu lassen [1]). Da löste die römische Kirche, wie öfters, die Schwierigkeit dadurch, daß sie die Feier, die sie nicht verhindern konnte, weil sie im Volksbrauche zu festgewurzelt war, dadurch unschädlich machte, daß sie den Sühngang selbst in die Hand nahm und so dem bekehrten Heiden die Segnungen, die er von seinem Götterdienste zu erwarten gewohnt war, ihrerseits gewährleistete [2]). Ende Mai war das Arvalfest, das mit den alten Ambarvalien identisch ist [3]), in dreitägiger Feier begangen worden, die Kirche setzte an seine Stelle einen Flurumgang, der an den drei Wochentagen vor Himmelfahrt stattfand [4]). In Schwaben fand der Flurgang oder, wie er dort heißt, Eschgang am Himmelfahrtstage selbst statt; man umzog die ganze Gemarkung, an vier Stellen wurde Halt gemacht, der Eingang je eins der vier Evangelien verlesen und der „Wettersegen" gesprochen; die Häuser, Menschen und Tiere wurden mit Weihwasser besprengt. Im 19. Jahrhundert wurde der Brauch auf den Sonntag vor Pfingsten verlegt [5]).

Das Amburbium oder Amburbale [6]), der Umzug um die Grenzen der Stadt, wurde im Februar begangen, die Teilnehmer der Prozession trugen dabei brennende Fackeln.

---

[1]) Usener, Weihnachtsfest [2] S. 302, 306.
[2]) Usener a. a. O. S. 302 f.
[3]) Wissowa, Religion und Kultus der Römer [2] S. 143.
[4]) Usener a. a. O. S. 304.
[5]) Usener a. a. O. S. 305.
[6]) Serv. Verg. ecl. 3, 77. Fest. ep. p. 5.

Auch dieses Fest übernahm die Kirche, an die Stelle der Fackeln traten Kerzen, die geweiht und an das Volk verteilt wurden, — es ist das Lichtmeßfest, das am 2. Februar gefeiert wird [1]). Am 25. April begingen die Römer zur Abwehr des Rostes von den Getreidefeldern die Robigalia durch eine Prozession, die ursprünglich, als die römische Feldmark noch klein war, diese ganz umwandelt hatte, später aber auf einen Zug zu einem der Grenzpunkte der römischen Feldflur beschränkt worden war [2]). Auch diese Prozession übernahm die Kirche, und noch heute finden am Tage der Robigalia, dem 25. April, vielfach Umzüge um die Felder statt [3]), so z. B. auch in Schlesien, Tirol, Böhmen [4]).

Von protestantischer Seite erhob sich früh Widerstand gegen die Flurumzüge. 1527 eifern die Prediger in Celle gegen die „hilligen Drachte" (heiligen Umhertragungen, Umzüge mit Reliquien oder Heiligenbildern) der Bauern und nennen sie „nicht geringe teken (Zeichen) des ungelovens". Aber die Sitte erhielt sich auch noch in den protestantischen Ländern mehrere Jahrhunderte. So zogen im Magdeburgischen, Braunschweigischen und Brandenburgischen die Prediger und Lehrer mit den Schulkindern singend und

[1]) Vgl. die bei Usener a. a. O. S. 314 abgedruckten Zeugnisse des Johannes Beleth (um 1182) und des Papstes Innocenz III. Beleth: *quare autem candelaria* (= Lichtmeß) *vocetur, aliam auctoritatem non habet, sed potius fluxum est ab antiqua consuetudine ethnicorum sive gentilium. erat enim antiquitus Romae consuetudo ut circa hoc tempus in principio februarii urbem lustrarent eam ambiendo cum suis processionibus gestantes singuli candelas ardentes, et vocabatur illud amburbale.* Innocentius III: *cum sancti patres consuetudinem istam non possent penitus exstirpare, constituerunt, uti honore virginis Mariae cereos portarent accensos.*

[2]) Wissowa a. a. O. S. 196.

[3]) Usener a. a. O. S. 308 f.

[4]) Sartori III, 168. Außer an diesem aus dem altrömischen Kult herstammenden Tage finden Flurumgänge auch noch zu mannigfachen anderen Zeiten statt, so Ostern, am 1. Mai, Pfingsten, Trinitatis, Fronleichnam. Vgl. Sartori III, 164, 181, 187, 217, 219.

betend um die Felder, wofür die Bauern, nach dem Vorbild der heidnischen Opferspenden, bestimmte Abgaben entrichteten. Allmählich ist dann diese Art der Feier zu einem Erntebittgottesdienst umgebildet worden [1]).

In dem Abschnitte über die ἐπῳδαί hatte ich am Schlusse (S. 74) darauf hingewiesen, daß mancher alte Volksbrauch und Volksglaube eine letzte Zuflucht in der Kinderstube gefunden habe. Etwas Ähnliches in bezug auf die schützende Macht des Kreises kann auch hier angeführt werden. Auf der dänischen Insel Seeland riefen die Kinder noch vor kurzem bei verschiedenem Spielen „helle" (d. i. heilig, *sacer*), damit sie nicht gefangen würden, dabei zeichneten sie mit einem Stock rings um sich herum einen Kreis, der die Stelle selbst zugleich zu einem Schutzort, „helle", machte [2]).

XXXI. *ΚΤΕΡΕΑ.*

Für die Bestattung wird bei Homer der Ausdruck κτέρεα κτερίζειν gebraucht [3]). Die eigentliche Bedeutung dieses Ausdrucks aber ist, die Habe dem Toten mitgeben, er erinnert also daran, daß einst dem Toten sein Besitz mit ins Grab gegeben oder verbrannt werden mußte. Spuren dieser Sitte finden sich auch sonst bei Homer. Odyss. XI, 74 verlangt Elpenor, daß seine Waffen mit ihm verbrannt werden sollen, was Odyssee XII, 13 dann auch geschieht, und Il. VI, 418 läßt Achill die Waffen des Eetion mit dem Fürsten zusammen verbrennen [4]). Ilias XXII, 512 will Andro-

[1]) Kück und Sohnrey, Feste und Spiele des deutschen Landvolkes S. 107.

[2]) Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer S. 19.

[3]) Odyss. I, 291. II, 222 III, 285. Ilias XXIV, 38. κτερίζειν allein für bestatten: Il. XI, 455. XVIII, 334. XXII, 336. XXIV, 657. Vgl. auch Odyss. V, 311: τῷ κ' ἔλαχον κτερέων, = dann wäre ich ehrenvoll bestattet worden.

[4]) Auch in den mykenischen und den attischen Dipylongräbern (8. Jahrhundert) sind neben andern Dingen Waffen den Toten mitgegeben worden. Pauly-Wissowa III, 332.

mache die Kleider Hektors nach dem Tode des Gatten verbrennen. Als ein Mitgeben der Habe wird das freilich hier nicht aufgefaßt, die Verbrennung der Gewänder soll ihm Ruhm bringen bei Troern und Troerinnen, aber das ist offenbar nur eine Umdeutung einer Zeit, der die Mitgabe der Kleider nicht mehr geläufig war. Wie notwendig nach griechischem Volksglauben das Mitgeben der Kleider ist, zeigt Herodot V, 92: Perianders Gattin klagt, daß sie im Hades friere, weil ihre Kleider nicht mit ihr verbrannt seien.

Bei Homer und den Griechen überhaupt finden wir nur Spuren von der Mitgabe des Besitzes. Viel deutlicher ist die ursprüngliche Sitte bei andern Völkern zu erkennen. Alle Besitztümer eines verstorbenen Inka bleiben unberührt sein Eigentum. Bei den Abiponen (südamerikanischer Indianerstamm) werden alle Besitztümer des Toten verbrannt [1]). Die Albaner im Kaukasus gaben dem Toten seinen ganzen Besitz mit [2]).

Vielfach werden dem Toten wenigstens reiche Schätze mitgegeben. Auf Madagaskar wurden bei der Bestattung eines Königs und einer Königin ungeheuere Vorräte der kostbarsten Kleider, Geräte und Wertsachen, auch große mit Geld gefüllte Kasten in die Grabhäuser gebracht. Die Särge wurden aus Silberplatten gemacht, die aus zusammengeschmiedeten Talern bestanden, und außerdem wurden viele Tausende von Talern in den Sarg geschüttet. Den Leichen dajakischer Rajahs (Borneo) wurden die Hände mit Gold gefüllt [3]).

Auch bei den Germanen empfing der Tote einen Anteil von seinem eigenen Nachlaß, den man mit ihm begrub oder verbrannte, um ihn dadurch für das Jenseits auszustatten, den sogenannten „Totenteil", der aus Waffen, Klei-

[1]) Rohde, Psyche [5] I, 25, 1.
[2]) Strabo XI, 84, 8, p. 503.
[3]) Sartori, Archiv f. Religionswissenschaft II, 207.

dern [1]), Werkzeugen, Nahrungsmitteln, Pferden [2]), Rindern, Jagdvögeln oder Hunden bestand [3]). Als nach der Bekehrung der Germanen die Kirche die Sorge für das Seelenheil im Jenseits übernommen hatte, erhielt der Tote seinen Anteil am Nachlaß dadurch, daß dieser der Kirche oder den Armen gewidmet wurde [4]).

Manchmal werden die wertvollen Gaben, wie das beim Opfer ja oft vorkommt [5]), durch wertlose Nachbildungen ersetzt. In Japan werden Münzen aus Papier mitgegeben [6]). In China werden dem Toten ganze Koffer voll Kleider, Wagen, Pferde, Diener, Sänfte, Geld mitgegeben, — alles aber aus Papier [7]). Auch in Ägypten, wo man dem Toten vieles wirklich mit in die Grabkammer gibt, begnügt man sich zum großen Teil auch mit kleinen Nachbildungen, ja sogar mit einer bloßen Aufzählung des angeblich Mitgegebenen: seit dem Ende des alten Reiches malt und schreibt man auf die Wände des Sarges alles das, was der Tote an Armringen, Halskragen, Sandalen, Stöcken, Waffen, Handwerkszeug und so manchem andern bedarf [8]).

Manche Spur der Mitgabe des Besitzes hat sich bis in die neueste Zeit erhalten. Noch heute werden oft dem Toten allerlei Gegenstände mitgegeben, namentlich solche, die ihm

[1]) Tacitus, Germania c. 27 betont freilich, daß Kleider nicht auf den Scheiterhaufen getan wurden.

[2]) Über die Mitgabe von Tieren vgl. weiter unten S. 152 f.

[3]) Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte [2] I, 39; Zeitschr. der Savignystiftung XIX (germanist. Abteilg.), 107 ff. Weinhold, Altnord. Leben S. 493.

[4]) Brunner, Zeitschr. d. Savignystiftg. a. a. O. S. 120, 126 ff.

[5]) Über griechischen Brauch vgl. Samter, Religion der Griechen S. 15. 47.

[6]) Sartori a. a. O. S. 217. Andree, Ethnogr. Parallelen S. 28.

[7]) Lippert, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch S. 403. Novara, China und die Chinesen S. 203. Ein Anzug freilich wird bei der Aufbahrung in natura verbrannt, man nimmt an, daß der Verstorbene von ihm im Jenseits Gebrauch machen werde (Novara S. 200).

[8]) Erman, Die ägyptische Religion S. 131.

besonders lieb gewesen sind [1]). Kindern wird selbst in der Großstadt Berlin, wo sich alter Volksbrauch schwerer erhält als anderswo, noch jetzt Spielzeug ins Grab gelegt. Aber auch die Vorstellung, die dem homerischen κτέρεα κτερίζειν zugrunde liegt, daß dem Toten eigentlich seine ganze Habe gebühre und daß man sich durch eine kleine Gabe davon loskaufen müsse, — auch diese Vorstellung ist noch jetzt hier und da im Volksglauben lebendig. Im Harz legt man dem Toten ein Geldstück in den Mund mit den Worten: „Ich gebe dir einen Zehrpfennig, nun laß mir meine Nährpfennig [2])." In der Oberpfalz legt man der Leiche drei Pfennige ihres eigenen Geldes in den Mund, damit die Seele Ruhe habe und nicht wiederkehre [3]). In Masuren drückt man dem Toten Geldstücke in die Hand mit den Worten: „Jetzt hast du deinen Lohn erhalten, darfst aber nicht mehr kommen." In Böhmen tritt, bevor der Sarg geschlossen wird, der Erbe heran, gibt dem Toten ein oder zwei Kreuzer in den Sarg mit den Worten: „Da hast du das Deine, laß mir das Meine [4])." Beim altindischen jährlich wiederholten Totenfeste bringen die jüngeren Leute ein Stück Kleid dar oder Fransen, die sie von ihren Kleidern losgerissen haben. Dabei sprechen sie: „Hier habt ihr Kleider, Väter, nehmt nichts anderes als dies von uns fort." Die Mantras legen allerlei Sachen auf das Grab, indem sie den Geist bitten, ihnen nicht mehr zu nehmen. Bei den Alfuren der Molukkeninsel Ceram wird dem Toten bei der Darbringung von allerlei Gegenständen durch den Priester zugerufen: „Hier hast du dein Eigentum, laß das Dorf in Ruhe [5])." Bei den Alfuren der Minahassa begibt man sich am Tage nach dem Begräbnis in den Garten, pflückt dort einige Gemüse und Früchte und fällt einen oder mehrere Bäume, damit der Tote im Jenseits

[1]) Sartori, Sitte und Brauch I, 136.
[2]) Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 203.
[3]) Schönwerth, Aus der Oberpfalz I, 250.
[4]) Samter a. a. O. [5]) Samter a. a. O. S. 203 f.

davon Gebrauch machen kann. Dann führt man die Witwe oder den Witwer dorthin und sagt: „Ihr könnt fortan diesen Platz ebenso ruhig wie vorher betreten, denn die Seele hat von allem ihr Teil gehabt, und ihr braucht daher nicht zu befürchten, daß sie künftig hier erscheine [1])."

Wie zäh sich die Vorstellung, daß man im Jenseits oder auf dem Wege dorthin nicht ohne einigen Besitz auskomme, bis heute erhalten hat, mag schließlich eine Mitteilung in Frenssens „Grübeleien" (S. 22) zeigen: „Als der alte Knecht L. gestorben war und seine beiden Nachbarn ihn auf die Diele trugen, um ihn da aufs Brett zu legen, fanden sie oben an seiner Lende, mit einem guten Tau befestigt, einen kleinen Lederbeutel mit 16 Talerstücken darin. Die jüngeren konnten sich alle nicht erklären, was das zu bedeuten hätte. — Da kam der alte P. und sagte, als sie ihm den Fund zeigten, ohne besondere Verwunderung: „Ja . . . er hat wohl geglaubt, daß er es unterwegs brauchen würde."

Zu dem Besitze, der dem Toten mitgegeben wird, gehören vielfach auch Pferde, Hunde und Diener. Auch davon finden sich Spuren bei Homer.

Neben Rindern und Schafen tötet Achill bei der Bestattung des Patroklos auch vier Pferde und zwei seiner Hunde (Il. XXIII, 171 ff.). Stengel [2]) macht mit Recht auf den Unterschied zwischen den andern Tieropfern, die Achill hier darbringt, und der Verbrennung der Pferde und Hunde aufmerksam. Die eßbaren Tiere werden abgehäutet, in ihr Fell wird die Leiche gehüllt [3]). Die Pferde und Hunde dagegen werden nicht abgehäutet, sie sollen dem Toten folgen, um ihm im Hades zu dienen, wie die geschlachteten Troer (s. unten 154). Daß man auch noch später Pferde dem

[1]) Sartori, Die Speisung der Toten S. 56.

[2]) Opferbräuche der Griechen S. 158.

[3]) Auch nach altindischem Ritual wird die Leiche Glied für Glied mit dem Fell einer Kuh umhüllt. A. Weber, Sitzungsber. d. Berliner Akad. 1895, S. 818, 864.

Toten zum Gebrauch mitgab, zeigt Lucian περὶ πένθους c. 14 [1]). Eine Abschwächung des alten Brauchs liegt in der griechischen Sitte vor, tönerne Pferde dem Toten mit ins Grab zu geben [2]).

Auch bei den Germanen werden Pferde mit dem Toten verbrannt. Tacitus, Germania c. 27: *sua cuique arma, quorundam igni et equus adicitur.* Die Edda erzählt, daß mit Baldr sein Pferd [3]), mit Sigurd zwei Hunde und zwei Habichte verbrannt werden [4]). Im Grabe Childerichs in Tournay fand man 1653 den Kopf seines Pferdes, also noch im 7. Jahrhundert war die Mitgabe des Pferdes üblich. Für Norwegen ist der Brauch noch im 11. Jahrhundert bezeugt [5]).

Der Sinn des Brauches [6]) tritt noch deutlicher bei außereuropäischen Völkern hervor. Bei den Rotinesen wird bei der Bestattung das Reitpferd des Toten und ein Hund getötet, das erstere, um den Geist an seinen Bestimmungsort zu tragen [7]), der zweite, um ihm das Geleit dorthin zu geben [8]). Bei den Beltiren in Sibirien führt man das gesattelte Pferd ans Grab, spricht „nimm dein Pferd" und wirft dreimal die Zügel auf die linke Hand des Toten. Dann wird es abgesattelt und getötet. Vögel und Hunde fressen das Tier, Sattel und Zaum wird ins Grab gelegt [9]).

Ein letzter Nachklang der Sitte, dem Toten sein Pferd mitzugeben, hat sich noch bei uns erhalten in dem Brauche,

---

[1]) S. unten 155. [2]) Stengel a. a. O.

[3]) Gylfaginning S. 49.

[4]) Kurzes Sigurdlied Str. 67.

[5]) Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde IV, 382.

[6]) Bei der Besprechung des Brauches kann auch auf K. F. Meyers schönes Gedicht „Das Geisterroß" hingewiesen werden.

[7]) Vgl. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 206, 5.

[8]) Sartori, Speisung der Toten, Progr. des Gymnas. zu Dortmund 1903, S. 21.

[9]) Katanoff, Revue orientale pour les études Ouralo-Altaiques I (1900) S. 107 f. Beispiele von südamerikanischen Indianern bei Koch, Internat. Archiv f. Ethnographie, Suppl. zu Bd. XIII, 62 f.

hinter dem Sarge eines Fürsten oder hohen Offiziers sein Leibpferd zu führen. Sehr merkwürdig ist die Nachricht, daß noch 1781 in Trier bei dem Begräbnis eines Kavalleriegenerals das im Leichenzuge mitgeführte Pferd, nachdem der Sarg ins Grab gesenkt war, getötet und in das Grab geworfen worden sei [1]).

Außer den Tieren schlachtet Achill bei der Bestattung des Patroklos auch zwölf troische Jünglinge (Il. XXIII, 175). Der Dichter betrachtet das als einen Racheakt (Il. XXI, 28. XXIII, 23), aber es ist längst erkannt worden, daß er hier unverstandenen, alten Brauch schildert, daß die Jünglinge in Wirklichkeit dem Patroklos dargebracht werden, wie die Pferde und Hunde, damit sie ihm im Jenseits zu Diensten seien [2]).

Daß solche Menschenopfer für die Toten in Griechenland einst üblich gewesen [3]), zeigt die Sage von der Opferung der Polyxena am Grabe Achills, die in der Iliupersis erzählt war, und von Euripides in der „Hekabe" behandelt ist. Euripides läßt zwar den Neoptolemos sagen, Polyxena werde geopfert, um günstigen Wind zu erzielen, aber Stengel [4]) betont mit Recht, daß dies spätere Umdeutung sei, in der epischen Zeit aber kein anderer Sinn und Zweck zugrunde gelegen haben könne, als die Psyche des

---

[1]) Tylor, Anfänge der Kultur I, 467.

[2]) Finsler, Homer [2] S. 299. Stengel, Opferbräuche S. 158. Schwenn, Menschenopfer bei den Griechen und Römern S. 62. Eine ähnliche Vorstellung liegt, worauf Finsler a. a. O. S. 300 aufmerksam macht, wohl Il. XIII, 414 zugrunde: Deiphobos tötet, über den Fall des Asios erzürnt, den Hypsenor und ruft frohlockend: Asios wird sich freuen, daß ich ihm einen Begleiter in den Hades mitgegeben.

[3]) Für die myken. Zeit hat man aus den Funden den Brauch, Sklaven bei der Bestattung zu töten, erschlossen (Helbig, Sitzungsber. der Münch. Akad., ph.-hist. Kl. 1900, S. 225). Möglicherweise sind aber die Funde anders zu deuten und aus einer späteren Beisetzung zu erklären. Schwenn a. a. O. S. 61.

[4]) Stengel, Griech. Kultusaltert. [3] S. 129.

Helden durch ein ihm von der Beute dargebrachtes γέρας zu befriedigen, eine Auffassung, die noch an verschiedenen Stellen des Dramas durchschimmert [1]). — Sehr interessant ist es, daß noch im Jahre 183 am Grabe des Philopoimen gefangene Messenier getötet worden sind [2]).

Den Zweck der Menschenopfer bei der Bestattung gibt Lucian (περὶ πένθους c. 14) deutlich an. πόσοι γὰρ καὶ ἵππους καὶ παλλακίδας, οἱ δὲ καὶ οἰνοχόους ἐπικατέσφαξαν, — — — ὡς χρησομένοις ἐκεῖ καὶ ἀπολαύσουσιν αὐτῶν κάτω. Auch Polyxena sollte daher jedenfalls nach ursprünglicher Auffassung, wie Stengel [3]) richtig annimmt, dem Achill als Geliebte oder Gattin im Hades dienen.

Wie vorher erwähnt, gab man statt wirklicher Pferde dem Toten tönerne Tiere ins Grab mit. Ganz ebenso wurden in Griechenland statt der wirklich geopferten Frauen kleine nackte, weibliche Figuren ins Grab gelegt, die, wie alles, was dem Toten mitgegeben, zu seiner Benutzung bestimmt sind, also in der Regel wohl als Konkubinen für den Toten zu betrachten sind [4]). Kleine Figuren gab man auch in Ägypten den Toten mit, und hier ist es besonders deutlich zu sehen, daß sie zu seiner Bedienung bestimmt sind: in die tönerne Kornscheune schütten Arbeiter immer neue Säcke hinein, Mädchen zermahlen das Korn, andre backen Brot oder bereiten Bier für den Toten usw. [5]). Sehr klar ist aber auch der Sinn, wenn eine Frauenfigur, nackt auf dem Bette ruhend, dem Toten mitgegeben wird [6]).

---

[1]) V. 41, 94, 115, 316. — Nicht dem ursprünglichen Sinne des Opfers entspricht es wohl, wenn die Seele des Achilles aufgefordert wird, das Blut der Polyxena zu trinken.

[2]) Plutarch, Philopoimen 21. [3]) a. a. O.

[4]) Schwenn, Menschenopfer bei den Griechen und Römern S. 66 f. W. A. Müller, Nacktheit und Entblößung in der altoriental. und älteren griech. Kunst S. 77. Bloch, Neue Jahrb. VII (1901), S. 45 f.

[5]) Erman, Die ägypt. Religion S. 129.

[6]) Erman, S. 146, Abb. 92. — In Japan war es noch im 17. Jahr-

Im Anschluß an die Schilderung der Bestattung des Patroklos erinnern sich die Schüler an das, was sie bei Cäsar vom gallischen Brauch gelesen haben. Bell. Gall. VI, 19: *funera sunt pro cultu Gallorum magnifica et sumptuosa; omniaque, quae vivis cordi fuisse arbitrantur, in ignem inferunt, etiam animalia ac paula supra hunc memoriam servi et clientes, quos ab iis dilectos esse constabat, iustis funebribus confectis una cremabantur.*

Auch Herodots Bericht über die Bestattung der skythischen Könige ist vielleicht in Obersekunda gelesen und kann hier dann herausgezogen werden (IV, 71 f.): die Skythen erwürgen beim Tode eines Königs und begraben mit ihm eins seiner Kebsweiber, seinen Mundschenk, Koch, Stallmeister, Diener, Pferde. Nach einem Jahre werden wieder die 50 geschicktesten Diener und die 50 schönsten Pferde getötet und die Leichen der Diener auf den Leichen der Pferde rings um das Grab gestellt. Andere Analogien bietet germanischer Brauch. Mit Sigurd werden nach der Edda vier Sklaven in festlichem Schmuck verbrannt, und dies war in der Heidenzeit allgemeiner Brauch im Norden [1]).

Schließlich seien noch einige Bräuche außereuropäischer Völker erwähnt, bei denen der Zweck der Menschenopferung noch vollkommen deutlich ausgesprochen wird. Auf Borneo werden bei der Bestattung eines angesehenen Mannes Sklaven getötet, damit sie dem Verstorbenen folgen und ihm dienen. Ehe sie getötet werden, schärfen ihre Angehörigen ihnen ein, sich große Mühe um ihren Herrn zu geben, wenn sie zu ihm kommen, ihn zu behüten und gehörig zu frottieren, wenn er unwohl sei, immer in seiner Nähe zu sein und allen seinen Befehlen zu gehorchen. In Mexiko und Peru wurden bei der

---

hundert üblich, daß sich beim Tode eines Adligen 20—30 Diener durch Bauchaufschlitzen den Tod gaben. Jetzt werden statt der wirklichen Menschen Bilder aus Stein, Holz oder Ton neben den Leichnam gelegt (Tylor, Anfänge der Kultur I, 456).

[1]) Kurzes Sigurdlied Str. 67; Gehring zu dieser Stelle.

Leichenfeier eines Fürsten eine große Zahl von Sklaven und Freien getötet, um ihre Dienste im Jenseits fortzusetzen [1]). Bei den Wadoë in Afrika wird mit dem Häuptling ein Sklave und eine Sklavin lebendig begraben, er hat einen Sichelhaken in der Hand, um für seinen Herrn im Jenseits Feuerung zu schneiden, während sie das Haupt des Toten in ihrem Schoße trägt [2]).

Nach Herodots vorher angeführtem Bericht (S. 156) wurde bei den Skythen außer den Dienern auch ein Kebsweib mit dem Könige begraben [3]). Eine Analogie dazu bietet, was Herodot von den Thrakern erzählt (V, 2): wenn jemand stirbt, findet ein Wettstreit unter seinen Frauen statt, welche der Mann am meisten geliebt habe; die, welcher der Vorzug anerkannt wird, wird vom nächsten Verwandten auf dem Grabe getötet und mit dem Manne begraben. Im Zusammenhang damit ist auf die indische Sitte der Witwenverbrennung hinzuweisen [4]), die ja bis in die neueste Zeit fortgedauert hat. Daß dieselbe Sitte auch bei Germanen und Slaven üblich war, zeigen mannigfache Berichte [5]). Bei den Herulern erdrosselte sich die Witwe am Grabhügel ihres Gatten [6]). Nach der Edda tötet sich Brynhild an der Leiche des Gatten [7]); in Norwegen und Island bestand der Brauch bis ins 11. Jahrhundert [8]). Auch bei den Slaven hatte die Gattin die Pflicht, dem toten Gatten nachzusterben [9]). Bei den Wenden wurden nach einem Brief des Bonifacius die

---

[1]) Tylor, Anfänge der Kultur I, 451.

[2]) a. a. O. I, 455.

[3]) Vgl. auch die vorher (S. 155) mitgeteilte Lucianstelle und das über Polyxena und die in den griechischen Gräbern gefundenen kleinen Frauenfiguren Bemerkte. Bloch a. a. O.

[4]) Zimmer, Altind. Leben S. 328ff. Vgl. auch Diodor XIX, 33, 3ff.

[5]) Grimm, Deutsche Rechtsaltert. [4] I, 622.

[6]) Prokop b. got. II, 14, 6.

[7]) Kurzes Sigurdlied Str. 65 ff.

[8]) Weinhold, Die deutschen Frauen im Mittelalter [3] II, 10.

[9]) Zimmer a. a. O. S. 330.

Frauen gepriesen, die sich auf dem Scheiterhaufen des Gemahls mit verbrennen [1]). Nach einem um 912 geschriebenen arabischen Berichte erhängte sich bei den Slaven diejenige Frau, die der Tote nach ihrer eigenen Meinung am meisten liebte, an seinem Grabe, der Leichnam wurde dann verbrannt. Bei den Russen wurde nach dem gleichen Berichte das am meisten geliebte Weib lebendig in die Grabkammer eingeschlossen [2]). Die Sitte findet sich aber nicht etwa bloß bei indogermanischen Völkern, die Witwe wurde auch auf den Fidschi-Inseln, in Afrika [3]), auf Neu-Seeland wie bei Indianern [4]) getötet, — überall zu dem Zwecke, daß dem Toten im Jenseits, wie die Dienerschaft, so auch die Gattin nicht fehle.

XXXII. Der Leichenschmaus.

Nachdem Hektors Leiche zu den Schiffen gebracht, gibt Achilles den Myrmidonen den Leichenschmaus (Il. XXIII 29): αὐτὰρ ὁ τοῖσι τάφον μενοεικέα δαίνυ. Daß das Mahl aber eigentlich dem toten Patroklos gilt, zeigt V. 34: πάντῃ δ' ἀμφὶ νέκυν κοτυλήρετον ἔρρεεν αἷμα. Hier findet der Leichenschmaus angesichts der Leiche vor deren Verbrennung statt. Anders bei Hektors Tode (Ilias XXIV, 802, 665): Priamos veranstaltet das Leichenmahl für das Volk erst nach der beendeten Bestattung [5]).

---

[1]) Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde IV, 313.

[2]) O. Schrader, Totenhochzeit S. 17 f.

[3]) Tylor, Anfänge der Kultur I, 452, 455 f.

[4]) Ploß-Bartels, Das Weib [9] II, 676 f. Koch a. a. O. S. 65.

[5]) Helbig, Sitzungsberichte der Münch. Akad. 1900, 256 glaubt, daß das Mahl vor der Verbrennung dicht bei der Leiche äolisch, das im Hause nach der Verbrennung jonisch sei. Er erklärt diesen Unterschied hauptsächlich daraus, daß die Jonier geglaubt hätten, das Empfindungsvermögen der Seele überdauere die Verbrennung. „Jedenfalls dürfen wir annehmen, daß die Jonier in einer fortgeschrittenen Kulturphase den primitiven Gebrauch, zu schmausen und zu zechen, während der Leichnam daneben auf der Bahre lag, als eine

Außer an diesen beiden Stellen der Ilias wird der Leichenschmaus bei Homer noch einmal in der Odyssee erwähnt (III, 308): Orestes veranstaltet für die Mutter und Aigisthos, die er ermordet, den Leichenschmaus, — sicherlich doch nicht aus harmloser „Pietät", bemerkt Rhode (Psyche I [5], 25), sondern um die Seele der Toten freundlich zu stimmen. „Das Leichenmahl wird seinen vollen Sinn wohl nur aus alten Vorstellungen, welche der Seele des also Geehrten einen Anteil an dem Mahle zuschrieb, genommen haben." (Rohde a. a. O.). Möglich ist es freilich auch, daß in bezug auf den Leichenschmaus, den Orestes ausrichtet, Stengel Recht hat, wenn er im Gegensatz zu Rohdes Auffassung meint, die Bewirtung des Volkes bei der Fürstenbestattung sei so üblich gewesen, daß die Menge ein Anrecht darauf zu haben glaubte, und deshalb auch Orestes von der Sitte nicht abweichen darf [1]). Wie dem aber auch in diesem Falle sein mag, — nach allgemein verbreiteter Auffassung nimmt der Tote an dem Mahle teil, ja er gilt bisweilen als der Gastgeber, so auch nach griechischer Anschauung, die noch aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. überliefert ist: ἡ ὑποδοχὴ γίγνεται ὑπὸ τοῦ ἀποθανόντος (Artemidor, Oneirokritikon p. 271, 10. H.).

Beide Formen des Leichenschmauses, die uns in der Ilias begegnen, kommen bei sehr zahlreichen Völkern vor, das Mahl vor der Bestattung und das nach dem Begräbnis, und bei beiden ist der Gedanke an die Teilnahme des Toten vielfach noch lebendig geblieben, wie einige Beispiele zeigen mögen [2]). Bei den Permiern (Finnen an der Kama und Dwina) lassen sich die Verwandten neben dem auf eine Bank ge-

---

Roheit empfanden und demnach geneigt waren, die Feier des Leichenmahls in einer Weise zu modifizieren, welche der gleichzeitigen, milderen Sitte entsprach." Zu erweisen ist ein solcher Stammesunterschied keinesfalls.

[1]) Stengel, Opferbräuche der Griechen S. 144.

[2]) Mehr bei Sartori, Speisung der Toten, Progr. d. Gymn. zu Dortmund 1903.

stellten Sarg nieder und laden den Verstorbenen ein, mit ihnen das letzte Mahl einzunehmen. Im Kreis Ssolikamsk stellt man an das Kopfende des Sarges eine Schale mit Bier und legt ein Haferbrot hin, wobei der Tote mit den Worten: „Iß und ärgere dich nicht" zum Speisen aufgefordert wird [1]). In Westjütland wurde unmittelbar vor dem Aufbruch zum Kirchhof geschmaust. Wer nicht mehr essen konnte, ging zu dem Toten heran, legte ihm die Hand aufs Haupt und sagte: „Danke für die Mahlzeit [2])."

Nach der Bestattung wurde der Leichenschmaus vielfach am Grabe abgehalten, wobei schon der Ort beweist, daß das Mahl dem Toten gilt [3]). In China z. B. beginnt die Leichenbegleitung auf dem frisch aufgerichteten Grabmal sofort zu essen und zu trinken [4]). Auch im alten Rom wurde ein Schmaus, das *silicernium*, am Grabe selbst abgehalten [5]). Augustinus eifert gegen die Sitte, bei der Bestattung auf dem Grabe zu zechen, er kennt viele, *qui luxuriossime super mortuos bibant, et epulas cadaveribus exhibentes super sepultos se ipsos sepeliunt* (de mor. eccl. c. 34, 75). Mehrfach schreiten Konzilien gegen das Schmausen und Trinken auf den Gräbern ein. Konzil v. Arelate (um das Jahr 460): *quis enim nesciat diabolicum esse a religione christiana alienum et humanae naturae contrarium ibi* (prope tumulos) *cantare, laetari, inebriari et cachimis ora dissolvi* [6]). Concil von Toledo im Jahre 589: *ne in mortuorum funeribus iuxta*

[1]) Sartori a. a. O. S. 5 f. Vgl. S. 34.

[2]) a. a. O. S. 8. — Bei den Skythen führten nach Herodot IV, 73 die Verwandten die Leiche eines Angehörigen auf einem Wagen zu seinen Freunden, jeder bewirtete sie: καὶ τῷ νεκρῷ παρατιθεῖ τῶν καὶ τοῖς ἄλλοισιν.

[3]) Sartori a. a. O. S. 18 ff.

[4]) Lippert, Christlicher Volksglaube und Volksbrauch S. 404.

[5]) Varro b. Nonius p. 48, 8. *funus exsequiati ad sepulcrum antiquo more silicernium confecimus, a quo pransi discedentes dicimus alius alii „vale"*.

[6]) Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch I, 204.

paganorum ritum agatur — — et super eorum tumulos nec manducare nec bibere praesumant.

Am häufigsten aber ist der Leichenschmaus im Hause nach der Rückkehr von der Bestattung. Auch hier wird der Tote anwesend gedacht. In Ostpreußen glaubt man, wenn das Leichengefolge nach dem Begräbnis im Sterbehause bewirtet wird, sei der „Geist" schon da, er setzt sich ungesehen mit zu Tisch, an den man für ihn einen Stuhl und ein Licht und Speise und Trank hinsetzt. Man sucht die Gäste so lange wie möglich beisammen zu halten, denn sobald sie auseinandergehen, nimmt auch der Gestorbene für immer Abschied von dem Hause [1]). Wenn das Mahl beendet ist, machen die Leichenträger alle Türen auf, damit der Geist wieder hinaus kann [2]). Bei den alten Letten durfte niemand die Einladung zum Leichenschmaus (nach der Heimkehr vom Friedhof) zurückweisen, jeder mußte stark essen und trinken, sonst rächte sich der Tote und schickte dem, der ihm nicht die letzte Ehre erweisen wollte, Krankheit oder sonst ein Unglück. Niemand trank, ehe er ein wenig Bier oder Branntwein auf die Erde geschüttet hatte, — offenbar eine Spende für den Toten. Man trank drei, sechs, neun Tage und lud auch den Toten dazu ein, indem man sich auf die Schwelle stellte [3]) und ihn mit lauter Stimme rief [4]).

Hier ist die Notwendigkeit, stark zu essen und zu trinken, hervorgehoben; die gleiche Auffassung begegnet uns auch in Deutschland: in der Oberpfalz sagt man, je mehr beim Leichenschmaus gegessen und getrunken wird, um so besser sei es, denn es komme dem Toten zu gut [5]).

Es ist bekannt, daß beim Leichenschmause außer-

---

[1]) Wuttke [3] S. 469 f., § 747.

[2]) Sartori a. a. O. S. 26.

[3]) Über die Schwelle als Sitz der Seele vgl. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 141.

[4]) Sartori a. a. O. S. 24.

[5]) Wuttke S. 467, § 740.

ordentliche Verschwendung entwickelt wird [1]). Die Zürcher z. B. erhielten wegen des Umfangs ihrer Leichenschmäuse den Beinamen „Totenfresser" [2]). Aber auch in Deutschland gingen die Leichenschmäuse, sogar auch noch in neuerer Zeit, oft über jedes vernünftige Maß hinaus [3]). Daß der ursprüngliche, freilich längst vergessene Grund dafür nicht bloß die Neigung zum Luxus, die Lust am Tafelgenuß war, sondern der Wunsch, dem Toten eine Freude zu machen, das zeigten die zuletzt erwähnten Bräuche.

XXXIII. Leichenspiele.

Als Abschluß der Bestattung des Patroklos finden Leichenspiele statt (Il. XXIII, 258 ff.), und auch sonst werden noch vielfach Wettspiele zu Ehren verstorbener Fürsten bei Homer erwähnt (Il. XXIII, 630 f. Odyss. XXIV, 85 ff.). Auch außer bei Homer sind Leichenspiele in Griechenland bezeugt: die ersten Wettkämpfe sollen bei Leichenbegängnissen stattgefunden haben, und die Stiftung aller großen Nationalspiele führt die Sage auf Bestattungsfeiern zurück [4]). Mit Recht betont Rohde [5]), bei Homer stünden

[1]) Daß schon im ältesten Rom beim Leichenmahl übertriebene Gelage üblich waren, zeigt das Verbot der *circumpotatio* in den Zwölftafelgesetzen (Cicero, de leg. II, 24, 60).

[2]) Rochholz a. a. O. I. 205, 329.

[3]) In früheren Jahrhunderten wurden daher öfters Verordnungen dagegen erlassen. So verordnet 1452 der Rat von Frankfurt a. M., daß höchstens 12 Gäste bei vornehmen Leuten und 8 bei geringeren zum Leichenschmaus geladen werden dürfen. Überschreitungen werden mit einem Gulden für jede Person bestraft, in die gleiche Strafe verfällt, wer ungeladen zum Leichenmahle kommt. Begründet wird die Verordnung durch „die mirckliche kostlichkeit und uberflüssigkeit, die doch den seelen unersprießlich syn, mit der begencknisse der abgegangenen biß anher geübt und begangen" (Kriegk, Deutsches Bürgertum im Mittelalter, N. F. S. 167 f.)

[4]) Stengel, Griech. Kultaltert. [3] S. 191.

[5]) Psyche [4] I, 19 f.

zwar die Wettkämpfe wesentlich um des zugleich künstlerischen und stofflichen Interesses, das ihre Darstellung gewährte, aber als Abschluß der Bestattungsfeier seien sie nur verständlich als Rudiment eines alten Seelenkults; noch Homer habe das deutliche Bewußtsein, daß die Spiele nicht reiner Ergötzlichkeit der Lebenden, sondern dem Toten geweiht seien [1]).

Weshalb aber weiht man den Toten Spiele? Wie die Lebenden daran ihre Freude haben, so muß wohl auch die Seele des Toten sich am gleichen wie die Lebenden erfreuen. Daß solche Auffassung nahe liegt, können allerlei Bräuche zeigen, die früher vielfach üblich waren und die beweisen, daß man darauf bedacht war, die Seele des Toten zu erheitern, durch Veranstaltungen, wie sie auch die Lebenden erheiterten, — die Bräuche der Leichenwache. In der Nacht vor dem Begräbnis mußte bei dem Toten gewacht werden, dabei aber ging es oft recht lustig her. In Westfalen z. B. kamen Mädchen und Burschen in dem Zimmer zusammen, wo der Tote lag, und spielten die tollsten Spiele [2]). Auf Sylt wurden die Leichenwachen mit Lustbarkeit, Spiel und Tanz begangen [3]). Bei den Wenden auf der Gabelheide war es einst Sitte, bei dem Toten die ganze Nacht zu trinken, zu singen und zu tanzen und zuletzt „die Güter des Verstorbenen mit Getränken zu benetzen", — doch wohl in dem Gedanken, ihm dadurch etwas von den Getränken zukommen zu lassen [4]). Im Kurfürstentum Köln — vermutlich auch anderswo — ergingen im 18. Jahrhundert mehrfach Verbote gegen die Leichenwachen wegen des allzu lustigen Treibens, das damit verbunden war [5]).

---

[1]) In bezug auf Il. XXIII, 649 σὸν ἑταῖρον ἀέθλοισι κτέρειζε hat freilich wohl Cauer, Grundfr. d. Homerkrit.[2] S. 319 recht.

[2]) Kuhn, Westfäl. Sagen II, 48.

[3]) Sartori, Speisung der Toten S. 7.

[4]) Kuhn, Märkische Sagen S. 335.

[5]) Montanus, Deutsche Volksfeste S. 90.

Heute ist in Deutschland die Ausgelassenheit bei der Totenwache wohl meist verschwunden [1]), in manchen andern Ländern aber hat sie sich auch heute noch erhalten. In Rumänien werden dabei zwar traurige Lieder gesungen, aber nicht nur ernste, sondern auch lustige Geschichten erzählt; im anstoßenden Zimmer oder, wenn es schönes Wetter ist, unter freiem Himmel unterhält sich die Jugend mit allerlei Spielen [2]).

Sehr charakteristisch ist ein aus neuester Zeit stammender Bericht aus Spanien [3]). „Zur Nacht sollte eine ehrende Totenwache gehalten werden, damit die Ärmste doch nicht so allein in ihrer stillen Ruhe läge, wie man erläuternd dazu bemerkte. Auch wir wurden dazu aufgefordert, — es würde sehr nett werden, fügte man gleich hinzu, denn die ganz vornehme Jugend aus der nächsten Nachbarschaft wollte daran teilnehmen. — Kaum hatte sich die zahlreiche Gesellschaft gegen Abend versammelt, setzte alsbald ein allgemeiner Tumult ein, daß man es durch die ganze Etage hörte und unwillkürlich denken mußte, es handele sich um eine Art Polterabend. Da wurde laut gelacht, gescherzt, gedalbert, gesungen, geflirtet, zum weiteren Zeitvertreib ein Pfänderspiel nach dem andern unter dröhnendem Beifallsgelächter in Szene gesetzt, auch dies und jenes Kartenspielchen nicht verabscheut, — und schließlich, wie alle übrigen Register der Unterhaltungskunst gezogen waren und die Langeweile schon gähnend ihre Fittiche reckte, wurde irgendein Klavierspieler herangeschleift und dann bis zum frühen Morgen flott getanzt, während hinter der offenen Flügeltür das flimmernde Kerzenlicht auf die verglasten Züge einer starren, hohlen Totenmaske huschend ihre wech-

---

[1]) Nicht überall, vgl. E. H. Meyer, Bad. Volksleben im 19. Jahrh. S. 589.

[2]) Flachs, Rumän. Hochzeits- und Totengebräuche S. 54.

[3]) Oktavio Falckenberg, Tägl. Rundschau, 23. Aug. 1921, Abendausgabe.

selnden Reflexe warf." Der Berichterstatter erblickt hierin offenbar eine Entartung. Aber so seltsam dies ganze Treiben uns anmutet, nicht eine Entartung eines ernsten Brauches liegt hier vor, sondern im Gegenteil uraltertümliche Sitte, wenn auch modernisiert und im Zwecke nicht verstanden, hat sich hier noch erhalten. Der Zweck aber war, den Toten zu belustigen und dadurch freundlich zu stimmen. Recht deutlich tritt dieser Gedanke, daß der Tote an den Vergnügungen der Lebenden teilnimmt (vgl. auch den Abschnitt über den Leichenschmaus), im irischen Brauche hervor. In Irland wird bei der Totenwache reichlich getrunken und vor allem geraucht, dabei legt man Pfeife und Tabak auf die Brust des Toten oder auf seine Füße, ja man steckt sogar dem Toten seine Pfeife zwischen die Zähne [1]).

In den Kreis der geschilderten Belustigungen, durch die man bei der Leichenwache die Seelen zu erheitern sucht, gehören sicher auch die Leichenspiele, die man in Griechenland bei der Bestattungsfeier für den Toten veranstaltete.

XXXIV. Waschen vor dem Begräbnis verboten.

Ilias XXIII, 44 sagt Achilles, kein Wasser solle sein Haupt berühren, bevor Patroklos bestattet sei. Zunächst liegt der Gedanke nahe, daß Achilles sich nicht wäscht, weil er in seinem Schmerze und seiner Rachegier für Äußerlichkeiten keinen Sinn hat [2]). Aber diese Annahme wird widerlegt durch das Wort θέμις, das Achill braucht:

οὐ θέμις ἐστὶ λοετρὰ καρήατος ἄσσον ἱκέσθαι.

[1]) Sartori, Die Speisung der Toten S. 8.

[2]) Verwandt ist die altgermanische Sitte, die bei Historikern, in Sagen und Märchen begegnet, daß jemand gelobt, sein Haar nicht zu schneiden oder zu kämmen, bis er eine Pflicht erfüllt hat, namentlich die der Rache. Bugge, Studien über die Entstehung der nord. Götter- u. Heldensage, übersetzt v. Brenner, S. 223 f. Bolte-Polivka, Anmerkungen zu Grimms Kinder- und Hausmärchen II, 434.

Der Brauch verbietet also das Waschen in solchem Falle, und dieser Brauch beschränkt sich nicht auf Griechenland.

Bei den Papua auf Neu-Guinea ist es dem verwitweten Teil verboten, sich in der ersten Zeit nach dem Tode des Gatten zu waschen [1]). Bei den Nyamba in Südkamerun waschen und kämmen sich die Frauen eines Toten zwei Monate lang nicht [2]). Bei den alten Israeliten wurde Waschen und Salben in der Trauerzeit unterlassen [3]). Bei dem nordamerikanischen Indianerstamm der Haida badet die junge Witwe während der Trauerzeit 10 Tage lang täglich, wäscht aber ihr Gesicht nicht [4]). Bei einem südamerikanischen Indianerstamm dürfen nach einem Todesfall die Verwandten sich nicht waschen und ihre Tränen nicht trocknen [5]) Die Hindus erlauben ihren Söhnen während der ersten 14 Tage nach einem Todesfall in der Familie nicht, ihren Körper und ihre Kleider zu waschen, sich zu scheren oder zu baden [6]). In Armenien darf man, wenn im Dorfe ein Verstorbener noch nicht begraben ist, nicht den Kopf waschen oder die Wäsche reinigen [7]). Auch in Deutschland scheint der Brauch vorzukommen, wenigstens wird mir aus Militsch in Schlesien berichtet, daß sich dort die Angehörigen eines Toten vor dem Begräbnis nicht wuschen.

Mit der Trauer um den Toten fallen Abwesenheit, Krankheit und dergl. vielfach ritual zusammen [8]). So begegnen uns auch dabei ähnliche Bräuche. In Zentralafrika darf die Witwe ihr Gesicht nicht waschen und ihren Kopf

---

[1]) Krieger, Neu-Guinea S. 180.

[2]) Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 117, 3.

[3]) 2. Sam. 12, 20: daß David sich nach dem Tode seines Kindes wäscht und salbt, erscheint der Umgebung offenbar sonderbar.

[4]) Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer S. 89. [5]) v. d. Steinen, Globus Bd. 67 (1895), 329.

[6]) Sartori, Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde XVIII (1908), 374.

[7]) Abeghian, Der armenische Volksglaube S. 12.

[8]) Eitrem a. a. O. S. 92.

nicht salben, solange der Mann abwesend ist, bei den alten Mexikanern durften die Verwandten eines Kaufmanns weder Kopf noch Füße waschen, solange er sich in der Ferne aufhielt [1]).

Dasselbe Verbot besteht also außer bei den homerischen Griechen bei zahlreichen andern Völkern, zwischen denen kein Zusammenhang vorliegt, die es also nicht von einander entnommen haben können, es gehört also zu dem Grundstocke uralter Vorstellungen, die den Völkern auf primitiver Stufe gemeinsam sind.

Ein Grund für das Verbot wird selten angegeben. Bei dem S. 166, 5 erwähnten südamerikanischen Indianerstamm ermißt man an der Stärke der Schmutzschicht, die sich unter den Augen bildet, die Liebe zum Verstorbenen, — eine offenbare Umdeutung des nicht mehr verstandenen Brauchs. Die Hindus (S. 166, 6) glauben, daß der vom Körper entfernte Schmutz den Toten treffe und belästige.

Nach deutschem Glauben war es verboten, im Hause zu waschen, wenn ein Toter noch über der Erde ist, d. h. die Seele noch im Hause weilt, und ebenso in den „Zwölf Nächten", wo die Seelen ihre einstigen Wohnungen besuchen [2]). Die Seelen sollen durch das Waschen nicht belästigt werden. Man hat vermutet, daß so auch das Verbot des Körper- oder Gesichtswaschens nach dem Tode zu erklären sei [3]). Es ist nicht unmöglich, daß dieser Gedanke bisweilen mitgespielt hat, aber beim Wäschewaschen im Hause ist er verständlicher als beim Gesichtswaschen, das ja nicht gerade im Hause angesichts des Toten stattzufinden brauchte. Beachtenswert ist die Erklärung, die in Armenien gegeben wird (S. 166, 7). Hier

---

[1]) Jevons, Introduction S. 78 f.

[2]) Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 24. Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg 2. Bd., S. 90.

[3]) Sartori, Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde XVIII, 374. Den Zusammenstellungen von Sartori sind auch die meisten der vorher angeführt Bräuche entnommen.

heißt es, solange im Dorfe eine Leiche noch nicht begraben ist, dürfe man Kopf und Wäsche nicht reinigen, um nicht vom Todesengel, der wegen des Toten im Dorfe ist, getreten oder geschlagen zu werden und zu erkranken. Solche Kranken heißen „vom Todesengel Getretene", aber auch „vor dem Verstorbenen sich fürchtende". Daraus geht, wie Abeghian a. a. O. S. 13 bemerkt, hervor, daß der Todesengel im Volksglauben mit dem Verstorbenen verwechselt werde; auch alles, was man zur Heilung der „Furcht" genannten Krankheit tue, zeige deutlich, daß man sie ursprünglich nicht auf den Dämon, sondern auf die abgeschiedene Seele zurückführte, denn an den Gräbern suche man Heilung dagegen. Also nicht aus Rücksicht auf den Toten besteht das Verbot, sondern um die Lebenden vor Schaden zu bewahren. Welchen Schaden aber könnte das Waschen diesen bringen?

Auf Tonga durfte, wer eine schwere Operation bestanden hatte, sich weder waschen noch kämmen, auch nicht Haar oder Nägel schneiden, weil sonst Starrkrampf oder Tod eintrete. Denn der war unrettbar in der Gewalt der bösen Geister, der ihnen Gelegenheit bot, auch nur das Geringste von seinem Körper zu erlangen [1]). Die Vorstellung, daß jedes Stückchen vom Menschen dem Zauber Gewalt über ihn gibt, ist weit verbreitet: Kleidungsstücke, Haare, Nägel dienen dazu [2]), ja sogar die Fußspur wird so verwendet; man dörrt die Erde der Fußspur im Backofen oder im Schornstein, und wie der Lehm austrocknet, so dörrt der Mensch, dessen Fuß auf ihm gestanden [3]). In Neu-Britannien glaubt man,

---

[1]) Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker VI, 395. Sartori a. a. O.

[2]) Frazer, The golden bough [3] II, 267. Andree, Ethnogr. Parall. N. F. S. 12 f.

[3]) Abt, Apologie der Apuleius, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. hrsg. v. Dieterich u. Wünsch IV, 2, S. 154. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube [3] S. 135, § 186. Bartsch, Sagen und Gebräuche

daß jemand dadurch krank gemacht werden kann, daß man mit den Abfällen seiner Speisen oder mit seinem Auswurf Zauber treibt. Deshalb verbrennen die Eingeborenen sorgfältig die Speiseabfälle und wischen den ausgeworfenen Speichel sorgsam weg [1]). Wie der Bericht aus Tonga zeigt, gehört auch der Schmutz, den man abwaschen könnte, zu diesen Teilen des Körpers, die Gewalt über die Menschen geben. Vielleicht erklärt sich, wie Sartori a. a. O. vermutet, daraus das Verbot des Waschens und speziell des Kopfwaschens nach einem Todesfalle. Sicher ist diese Vermutung freilich keineswegs. Denn es ist von Interesse, daß das Verbot, sich zu waschen und zu scheren, auch sonst öfter begegnet, bei Zauber und ähnlichen Dingen, wo es sich darum handelt, irgend eine besondere Kraft zu besitzen, wo man also wohl fürchtet, die Substanz, auf der diese Kraft beruht, durch Waschen zu entfernen. Unter den Reinheitsvorschriften in einem griechischen Zauberpapyrus findet sich auch das Verbot des Badens: ἀποσχέσθω βαλανείου [2]). Nach Marcellus Empiricus 15, 9 muß man ein Heilmittel mit ungewaschenen Händen verfertigen. Nach böhmischem Volksglauben muß man bei einer magischen Fieberheilung ungewaschen und ungekämmt sein [3]), und in Böhmen und Mähren erlangt man aus dem Ei einer schwarzen Henne einen dienstbaren Geist, wenn man es neun Tage lang unter der linken Schulter trägt und sich in der ganzen Zeit weder wäscht noch kämmt, noch Haare oder Nägel schneidet [4]). Im alten Indien durfte derjenige, der sich Übungen unterzogen hat, die eine besondere Heiligkeit mitteilen, vor Ablauf der Zeit, während welcher ihm dieser Charakter beiwohnen

---

aus Mecklenburg II, 329 f. Hess. Blätter f. Volksk. III, 59 (aus d. Vogelsberg).

[1]) Andree, Ethnogr. Parall. N. F. S. 16.

[2]) Dieterich, Mithrasliturgie S. 16, 10. Abt a. a. O. S. 114.

[3]) Wuttke [3] S. 354 § 526.

[4]) Wuttke S. 264, § 386.

soll, nicht baden [1]); in der einjährigen Weihezeit, die mit dem Bartscheren des heranwachsenden Jünglings verbunden ist, war Baden, Kämmen, Zähneputzen, Füßewaschen verboten [2]). In den Kreis solcher Bräuche gehört jedenfalls auch die homerische Angabe von den Σελλοὶ ἀνιπτόποδες [3]). Gehört etwa auch das homerische Verbot des Kopfwaschens vor der Bestattung in diesen Zusammenhang? Um welche Kraft es sich hier handeln soll, ist jedenfalls nicht zu ermitteln.

Schließlich besteht auch noch die Möglichkeit, daß es sich um einen rein asketischen Brauch handelt. Daß sich christliche Heilige zum Zwecke der Askese nicht wuschen, zeigt z. B. die Erzählung, daß der heilige Antonius niemals badete und sich nie die Füße wusch [4]). Auch bei den Pythagoreern scheint das Verbot des Waschens, wohl auch zu asketischem Zwecke, vorgekommen zu sein, wenigstens werden sie in der attischen Komödie deswegen verspottet [5]).

Man kann natürlich zweifeln, ob man auch solche Dinge, bei denen ein sicheres Resultat nicht zu erzielen ist, in Prima zur Erläuterung der Homerstellen besprechen soll. Ich glaube aber, gelegentlich, bei einer guten Schülergeneration, ist es doch ganz zweckmäßig. Man zeigt den Primanern so, auf welchem Wege man überhaupt zu einer Erklärung eines Brauches gelangen kann, und wenn dies in Frage und Antwort erörtert wird, so wird damit eine sehr gute Denkübung geboten. Die Unsicherheit des Ergebnisses aber gibt den Schülern die wertvolle Mahnung, daß man sich in seiner Erkenntnis bisweilen auch bescheiden muß, daß es auch eine *Ars nesciendi* gibt.

---

[1]) Oldenberg, Religion des Veda S. 424. Diese Periode findet dann ihren Abschluß in einem Bade, „welches jenen Charakter abwäscht und seine bedenkliche Hinübernahme ins profane Leben verhindert" (Oldenberg a. a. O.).

[2]) Oldenberg a. a. O. S. 424 f. [3]) Ilias XVI, 235.

[4]) Athanasius, Leben des heiligen Antonius c. 47.

[5]) Athen. IV, 52, p. 161 d.

XXXV. Verstümmelung der Leiche[1].

In der Nekyia (Od. XI, 40) begegnen dem Odysseus Seelen von Männern, die im Kampfe gefallen sind, man sieht an ihnen die Wunden, die der Speer ihnen geschlagen, und ihre Waffen sind voll Blut[2]. Ebenso zeigt der Schatten der Klytämnestra bei Aeschylus (Eumeniden 103) die Wunde, die Orestes ihr geschlagen. Daß Oedipus sich die Augen aussticht, begründet er bei Sophokles (König Oedipus 1371) mit den Worten:

ἐγὼ γὰρ οὐκ οἶδ' ὄμμασιν ποίοις βλέπων
πατέρα ποτ' ἂν προσεῖδον εἰς Ἅιδου μολών,

[1]) Neuerdings haben verschiedene Forscher unabhängig voneinander die Auffassung vertreten, daß dem Seelenglauben ein Glaube an das körperliche Fortleben des Toten selbst vorangegangen sei. Schreuer, Zeitschr. f. vgl. Rechtswissenschaft XXXIII, 333 f. u. XXXIV, 1 ff. Neckel, Walhall. Mogk, Neue Jahrb. XLIII (1919), 103 ff. Ankermann, Zeitschrift f. Ethnologie 1918, 89 ff. H. Naumann, Primitives Gemeinschaftsleben S. 18 ff. Die Vorstellung vom „lebenden Leichnam" ist in der Tat sicher einst vorhanden gewesen, auch bei den Griechen. Aus ihr erklärt sich gar manches in dem sogenannten Seelenglauben, so auch die Riten der Leichenverstümmelung, die in diesem Kapitel behandelt sind. Irrig ist es aber meines Erachtens, eine Priorität dieser Anschauung vor dem Seelenglauben anzunehmen und überhaupt eine reinliche Scheidung zwischen beiden Auffassungen durchzuführen. Daß beide nebeneinander hergehen, ist freilich nicht logisch, sondern psychologisch zu erklären, das Nebeneinander von sich eigentlich widersprechenden Vorstellungen ist aber in den Religionen keine Seltenheit. Einerseits sah der primitive Mensch die Leiche auch nach dem Tode noch fortbestehen, andrerseits beobachtete er, daß mit dem letzten Atemzuge das Leben aufhörte, d. h. das, was das Leben ausmachte, entflohen, also wo anders hingegangen war. Aus diesen beiden Beobachtungen gingen die beiden Vorstellungen von der Fortdauer der Toten hervor, der Glaube an den „lebenden Leichnam" und der Seelenglaube, — ohne daß ihr Widerspruch deutlich empfunden wurde.

[2]) Auch bei Vergil zeigen die Seelen die Wunden (Aen. VI, 446, 450, 494; II, 772), natürlich im Anschluß an das griechische Vorbild. Vgl. Tibull II, 6, 39 f.

er setzt also voraus, daß er in dem Zustand in die Unterwelt kommt, in dem er sich beim Tode befunden hat.

Die Vorstellung, die diesen drei Stellen zugrunde liegt, ist auch sonst weit verbreitet. In China gilt das Hängen als eine mildere Strafe als Enthaupten. Als 1889 ein neuer Kaiser den Thron bestieg, erließ er eine Amnestie, derzufolge die zum Hängen Verurteilten verbannt, die zum Köpfen Verurteilten gehängt werden sollten. Der Grund dafür ist, daß die Gehängten im Jenseits mit dem Kopf auf den Schultern erscheinen können, die Geköpften als kopflose Geister in der Unterwelt weilen müssen [1]). Auch die Neger glauben, daß die Seelen der Geköpften auch im Jenseits keine Köpfe haben. Als die Negersklaven eines westindischen Pflanzers anfingen, sich massenhaft zu erhängen, hielt er die Überlebenden dadurch vom Selbstmord ab, daß er den Leichen Kopf und Hände abschlagen ließ; die Neger meinten, daß dadurch auch ihre Seelen verstümmelt würden. Ebenso fürchten sich die Neger vor langer Krankheit, da dann der Sterbende siech und abgezehrt ins andere Leben eintritt [2]). Vermutlich hängt auch die Furcht der Germanen vor dem „Strohtod" mit der gleichen Vorstellung zusammen.

In den erwähnten Fällen fürchtet der Sterbende ein schlechtes Los im Jenseits, wenn er kraftlos oder verstümmelt dorthin gelangt. Mit diesem Glauben aber an die Übereinstimmung des Zustandes beim Tode und im Jenseits steht im Zusammenhang die vielfach vorkommende grausige Sitte, einen Toten zu verstümmeln, um ihm dadurch die Kraft zu schlimmem Wirken zu rauben. In Griechenland bestand die fürchterliche Sitte des μασχαλίζειν [3]), der Mörder schneidet dem Leichnam die Extremitäten [4]), auch Ohren und Nase

[1]) Novarra, China und die Chinesen S. 110.

[2]) Robinson, Psychologie der Naturvölker S. 46. Waitz, Anthropologie der Naturvölker II, 194.

[3]) Rohde, Psyche [5] I, 322.

[4]) Schol. Soph. Elektra 445. Suid. s. ἐμασχαλίσθη.

ab [1]), um ihn so an der Rache zu hindern [2]). Klytämnestra schneidet nach Sophokles' Elektra 445 und Aeschylus' Choephoren 439 dem ermordeten Gatten den Arm ab, damit er ihr nichts mehr antun könne. Ein genaues Gegenstück dazu ist es, wenn der Australneger dem getöteten Feinde den Daumen der rechten Hand abhaut, damit seine Seele den Speer nicht mehr fassen könne [3]). Das wird besonders verständlich, wenn wir hören, daß die Tasmanier einen Speer dem Toten auf das Grab legen, damit er eine Waffe im Kampfe habe, und daß man in Athen einem Ermordeten, dem ein Rächer aus der Verwandtschaft fehlte, beim Leichenbegängnis einen Speer vorantrug und auf das Grab pflanzte [4]), „sicherlich doch", wie Rohde bemerkt, „zu keinem andern Zwecke, als damit er, da ihm niemand sonst βοηθεῖ, selbst von der Waffe Gebrauch macht, um sich zu rächen."

Besonders häufig ist die Sitte, die Leiche eines schon Bestatteten nachträglich zu verstümmeln, wenn man Grund zu der Annahme zu haben glaubt, daß der Tote Schaden anrichte. Wenn in Armenien jemand bald nach dem Tode eines Familienmitgliedes erkrankt, so glaubt man, daß die Krankheit von dem Verstorbenen gestiftet sei. Daher macht man sein Grab auf, schneidet den Kopf ab, zerschlägt den Kopf oder steckt eine Nadel durch Kopf und Herz [5]). Auch auf germanischem Gebiete begegnet uns dieselbe Vorstellung. Nach einer von Saxo Grammaticus berichteten Sage rächt sich ein vor Odhin nach Finnland geflüchteter und dort vom Volke erschlagener Zauberer dadurch, daß er aus seinem Grabe eine Pest über das Land schickt; da gräbt

---

[1]) Phot., Suid. s. μασχαλίσματα.

[2]) Schol. Soph. El. 445. ἵνα ἀσθενὴς γένοιτο πρὸς τὸ ἀντιτίσασθαι τὸν φονέα. Ebenda: ὥσπερ τὴν δύναμιν ἐκείνων ἀφαιρούμενοι.

[3]) Rohde, Psyche [5] I, 326.

[4]) Rohde a. a. O. S. 325 f. [Demosth.] 47, 69. Poll. 8, 65. Etym. Magn. 354, 33 ff. Bekker, Anecd. I, 237, 30 f.

[5]) Abeghian, Der armenische Volksglaube S. 11.

man die Leiche aus, schlägt ihr den Kopf ab und treibt ihr einen spitzen Pfahl durch den Leib [1]). Burchard von Worms setzt in seinen Bußbestimmungen eine Kirchenbuße auf die abergläubische Unsitte, daß, wenn ein Kind ungetauft gestorben, *quaedam mulieres tollunt cadaver parvuli et ponunt in aliquo secreto loco et palo corpusculum eius transfigunt dicentes, si sic non fecissent, quod infantulus surgeret et multos laedere posset.* [2]) Aber auch noch bis in neuere und neueste Zeit haben sich derlei Dinge erhalten. 1709 wurde in Reimswaldau in Schlesien die Leiche eines Mannes, weil sie umging, „auf erfolgte Hochfürstliche Bischöfl. General-Vikariats-Resolution" im Sarge über die Kirchhofsmauer gestürzt, auf den Schindanger gebracht und dort ihr der Kopf mit dem Grabscheit abgeschlagen und zwischen die Beine gelegt und der Sarg zertrümmert auf sie geworfen, „worauf es im Dorfe fein stille geworden" [3]). Im Juni 1913 wurde vor dem Amtsgericht in Putzig ein Arbeiter vernommen, gegen den eine Anzeige wegen Leichenschändung gemacht war. Dabei machte der Beschuldigte folgende Aussage: „Vor ungefähr 2½ Jahren starb meine Mutter und wurde auf dem katholischen Kirchhof in Putzig beigesetzt. Nach dem Tode der Mutter ereigneten sich in meiner Familie hintereinander sieben Todesfälle. Was der Arzt als Todesursache der Letztverstorbenen festgestellt hat, weiß ich nicht. Ich hörte nur von allen Seiten, daß die tote Mutter im Grabe keine Ruhe habe und deshalb noch

[1]) v. d. Leyen, Deutsches Sagenbuch I, 61. Brunner, Zeitschr. der Savignystiftung für Rechtsgeschichte, germanist. Abteilung, Bd. XXVII (1905), S. 262. Brunner führt noch mehr Beispiele dafür an, daß man die Leiche pfählte, um die Wiederkehr des Toten zu hindern. Vgl. auch Mogk, Neue Jb. XLIII (1919), S. 111 und Maaß, Neue Jb. XLIX (1922), S. 205. [2]) Brunner a. a. O. S. 263.

[3]) Drechsler, Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien I, 318. — Bei einer Pest im 16. Jahrhundert riß man im Schmalkaldischen die Gräber auf und stach den Leichen mit einem Spaten die Köpfe ab (Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube [3] S. 480, § 766).

andere Mitglieder der Familie ins Grab ziehe. Mir wurde von verschiedenen Leuten, so von dem Hofmeister B. in Friedrichsau und andern Leuten, besonders evangelischen Glaubens, gesagt, um den Todesfällen in der Familie zu steuern, müsse man der Toten Ruhe verschaffen. Das könne nur in der Art geschehen, daß man der Toten den Kopf abhacke und ihr den Kopf vor die Füße lege. Ich habe anfangs nicht daran geglaubt, daß eine Tote noch solche Kräfte besitze und man ihr diese durch eine derartige Verstümmelung entziehen könne. Da aber die Todesfälle der Familie nicht aufhörten, wollte ich auf Zureden der andern Leute auch dieses Mittel probieren. Ich selber glaubte nicht, daß das Abhacken des Kopfes einen Erfolg haben werde. Da ich aber inzwischen mich auch schon ganz matt fühlte und glaubte, daß die Reihe nun an mich gekommen sei, nachdem alle meine Brüder schon vor mir weggestorben sind, meinte ich, es könne nichts schaden, wenn ich versuche, ob das mir von allen Seiten angeratene Mittel Erfolg haben werde. — — — Die Tat selbst geschah folgendermaßen: Nachdem wir uns alle[1]) auf dem Kirchhof zusammengefunden hatten, begannen die beiden M.s den Sarg auszugraben. Als der Sarg freigelegt war, sprengten sie mit dem Spaten den Sargdeckel weg. Darauf hieb der alte M. der Leiche den Kopf mit dem Spaten ab und legte ihn der Toten zu Füßen. Nachdem das geschehen war, wurde der Deckel wieder auf dem Sarge befestigt, und wir alle zusammen scharrten den Sarg wieder ein. — — Obwohl ich vorher nicht an einen Erfolg der Tat glaubte, bin ich jetzt davon überzeugt, daß ich durch das Abhacken des Kopfes der Toten mein Leben gerettet habe. Gleich am nächsten Tage fühlte ich langsam die Schwäche aus meinen Gliedern weichen, und jetzt fühle ich mich als ein ganz anderer Mensch, wie ich vorher gewesen war[2])."

[1]) Außer dem Sprechenden sein Vater und zwei andre Arbeiter M.

[2]) Hellwig, Archiv f. Religionswiss. XVIII (1915), S. 293 f. — Vgl. auch Samter, Neue Jahrb. f. Pädag. XXXIV (1914), S. 511.

Odyss. XIX, 92 sagt Penelope zu Melantho:

οὔ τί με λήθεις
ἔρδουσα μέγα ἔργον, ὃ σῇ κεφαλῇ ἀναμάξεις.

Hier liegt in der Wendung „du wirst die Tat an deinem Haupte abwischen" nur ein bildlicher Ausdruck vor [1]), aber entnommen ist er wirklich geübtem Brauche: der Mörder wischt sein Schwert am Haupte seines Opfers ab [2]). Die richtige Erklärung dafür gibt Eustathios zu Odyss. XIX, 92: das Unheil soll auf das Haupt des Ermordeten kommen [3]). Denselben Sinn hat der vorher noch nicht erwähnte zweite Teil des μασχαλισμός: die Extremitäten, die der Mörder dem Leichnam abgeschnitten hat (s. oben S. 172), reiht er zu einer Kette auf und hängt diese der Leiche um [4]). Durch das Umhängen der Extremitäten, wie durch das Bestreichen des Hauptes des Ermordeten mit seinem eigenen Blute soll, anders kann das nicht aufgefaßt werden, die Vorstellung erweckt werden, daß der Ermordete selbst sich das Schlimme zugefügt habe. Solche Täuschung erscheint uns freilich sehr seltsam, ja kaum denkbar. Aber wir dürfen derlei Dinge, die auf eine primitive Stufe zurückgehen, nicht nach unserm modernen Empfinden beurteilen. Es gibt genug Beispiele dafür, daß die Geister, die man mit Grund fürchtet, die unendlich viel schaden können, andrerseits leicht getäuscht werden können, so durch Verkleidung [5]), durch Vermeiden des Anblickes [6]) (nach moderner Klugheit würden wir denken, die Geister könnten ja auch von der andern Seite sich

---

[1]) Ebenso bei Herodot I, 155.

[2]) Sophokles, Elektra 444, Schol. zu V. 445.

[3]) ὡς εἰς κεφαλὴν δῆθεν ἐκείνοις (= den Ermordeten) τρεπομένου τοῦ κακοῦ.

[4]) Rohde, Psyche[5] I, 322. Etym. Magn. τὰ δὲ ἄκρωτήρια εἴροντες καὶ συρράπτοντες διὰ τῶν τοῦ νεκροῦ μασχαλῶν καὶ τοῦ τραχήλου περιετίθουν τῷ νεκρῷ.

[5]) Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 90 ff.

[6]) Samter a. a. O. 147 ff.

heranmachen), und es ist ja auch bekannt, daß der Teufel, der doch eine so furchtbare Gewalt über die Menschen hat, im Volksmärchen oft genug als der der d u m m e Teufel erscheint.

Aus der eben besprochenen Vorstellung erklärt sich nun auch eine Stelle des Tyrtaeus, die in Prima im Anschluß an Ilias XXII, 72 ff. gelesen und besprochen werden muß.

νέῳ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν
ἀρηικταμένῳ, δεδαιγμένῳ ὀξέι χαλκῷ
κεῖσθαι· πάντα δὲ καλὰ θανόντι περ ὅττι φανήῃ.
ἀλλ' ὅτε δὴ πολιόν τε κάρη πολιόν τε γένειον
αἰδῷ τ' αἰσχύνωσι κύνες κταμένοιο γέροντος,
τοῦτο δὴ οἰκτιστον πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσιν,

so spricht der greise Priamos zu Hektor, um ihn vom Kampfe mit Achill zurückzuhalten. Mit dieser Stelle werden die Tyrtaeusverse verglichen:

αἰσχρὸν γὰρ δὴ τοῦτο μετὰ προμάχοισι πεσόντα
κεῖσθαι πρόσθε νεῶν ἄνδρα παλαιότερον,
ἤδη λευκὸν ἔχοντα κάρη πολιόν τε γένειον,
θυμὸν ἀποπνείοντ' ἄλκιμον ἐν κονίῃ;
αἱματόεντ' αἰδοῖα φίλαις ἐν χερσὶν ἔχοντα —
αἰσχρὰ τά γ' ὀφθαλμοῖς καὶ νεμεσητὸν ἰδεῖν —
καὶ χρόα γυμνωθέντα· νέοισι δὲ πάντ' ἐπέοικεν,
ὄφρ' ἐρατῆς ἥβης ἀγλαὸν ἄνθος ἔχῃ.

Daß hier keine zufällige Übereinstimmung vorliegt, sondern ein Zusammenhang zwischen Homer und Tyrtaeus bestehen muß, das wird den Primanern sofort klar. Im Wechselgespräch zwischen Lehrer und Schülern kann die Frage erörtert werden, welche von den drei bestehenden Möglichkeiten wohl anzunehmen sei, ob die Homerverse aus Tyrtaeus geschöpft sind oder Tyrtaeus die Homerverse benutzt und erweitert hat oder ob eine gemeinsame Vorlage zugrunde liegt. Zu welchem Ergebnis man dabei aber auch gelangt, das eine

steht fest, daß wir bei Tyrtaeus eine altertümlichere, rohere Vorstellung als bei Homer vor uns haben [1]), denn Dümmlers Erklärung der Worte αἱματόεντ' αἰδοῖα φίλαις ἐν χερσὶν ἔχοντα trifft sicher das Rechte [2]): die Scham ist dem Toten oder vielmehr dem Sterbenden [3]) (ἀποπνείοντ') abgeschnitten und in die Hand gegeben worden [4]).

Die Verstümmelung wie das in die Hand Geben des abgeschnittenen Teils erklärt sich wie in den vorher besprochenen Fällen, namentlich dem des μασχαλισμός: der Tote soll geschwächt werden und selbst als Täter gelten [5]). Warum aber werden gerade die αἰδοῖα abgeschnitten? Die Stelle wird verstümmelt, an der die Zeugungskraft ihren Sitz hat. Vermutlich spielt dabei der Gedanke mit, den man freilich nicht logisch ausdenken darf, daß der Getötete noch einen Rächer zeugen könnte und durch die Verstümmelung daran gehindert werde.

---

[1]) Daß sich manchmal eine ältere Vorstellung in verhältnismäßig junger literarischer Überlieferung erhalten hat, kann hier, wie öfters, (z. B. beim Märchen vom dankbaren Toten, vgl. oben S. 108f.) und bei uraltertümlichen Ritualvorschriften in Teilen der Bibel, die jünger sind als die Propheten, betont werden.

[2]) Philologus LVI (1897), S. 13.

[3]) Daß der Feind dem noch Lebenden die Scham abschneidet, ist entsetzlich, aber für unmöglich, wie v. Wilamowitz, Ilias S. 97 meint, dürfen wir es darum nicht halten. Auch der König Echetos in der Odyssee reißt ja dem Lebenden die Scham heraus (XVIII, 84).

[4]) Wenn man gemeint hat, der Sterbende decke aus Schamgefühl seine αἰδοῖα mit der Hand (so auch v. Wilamowitz, Ilias S. 96), so ist erstens eine solche Dezenz für den alten spartanischen Krieger, der doch an den Anblick des nackten Körpers gewohnt war, keinesfalls anzunehmen, zweitens aber würde das schwerlich durch ἐν χερσὶν ἔχειν ausgedrückt werden.

[5]) Weicker, Der Seelenvogel S. 3, 2: „Das Entmannen des erschlagenen Feindes bedeutet einen barbarischen Selbstschutz durch absichtliche Schwächung der Seele des Toten, vor dessen Rache man sich in naiver Weise dadurch zu sichern sucht, daß ihm das abgeschnittene Glied in die Hand gelegt wird, um ihn glauben zu machen, er habe die Verstümmelung selbst vollzogen."

Wir haben griechische Bräuche erörtert, die mit der herkömmlichen und selbst heute noch viel verbreiteten Vorstellung vom griechischem Wesen schlecht im Einklang stehen. „Aber welches Naturvolk hat primitivere Vorstellungen und handgreiflichere Symbolik als griechischer Pöbel, und vielleicht nicht allein Pöbel, in klassischer Zeit in den unheimlichen Winkeln nährte, in die wir hier einen Augenblick niedergestiegen sind?“ [1])

Die Vorstellung, daß die dem Körper zugefügte Verstümmelung auch dem Toten weiter anhaftet und ihn schwächt, diese Vorstellung hilft uns zum Verständnis eines sonst rätselhaften Zuges der Oedipussage. Dem kleinen Oedipus werden vor der Aussetzung die Füße durchstochen. Weshalb wird an dem zum Tode bestimmten Kinde noch diese Grausamkeit verübt? An der Flucht braucht ein Säugling von drei Tagen nicht verhindert zu werden, da er ja ohnehin nicht fortlaufen kann, ebenso kommt die vom Scholiasten zu Euripides' Phönissen 26 gegebene Erklärung nicht ernstlich in Betracht, dem Kinde seien die Füße durchstochen worden, damit keiner das verstümmelte aufziehe, denn tatsächlich wird diese Wirkung ja nicht erzielt [2]). Robert erklärt das Motiv der durchstochenen Fersen aus dem Bedürfnis, auf Grund der Etymologie ein Erkennungsmal zu schaffen, wozu die geschwollenen Füße vorzüglich zu gebrauchen waren [3]). Aber auch das ist sehr unwahrscheinlich. Zur Erkennung werden gewöhnlich andere Dinge benutzt, Schmucksachen und ähnliche Beigaben, wie das sehr drastisch Syriskos in Menanders Schiedsspruch schildert [4]). Das Motiv wäre beim Oedipus außerordentlich künstlich und gesucht. Bei Sophokles werden ja auch die Narben bei der Erkennung gar nicht verwertet. Wenn bei Hygin und dem 2. vatikanischen Mythographen, wie Robert hervorhebt, die Erkennung durch

[1]) Rohde, Psyche[6] I, 326. [2]) Robert, Oedipus II, 27.
[3]) Robert, Oedipus I, 62; II, 28.
[4]) Übersetzung von Robert S. 16.

die Narben bezeugt wird, so liegt da doch wohl nur eine spätere Umdeutung des Durchstechens der Fersen vor [1]). Eine einleuchtendere Erklärung verdanke ich Professor Dr. W. Amelung, der sie mir nach der Lektüre meines Aufsatzes „Homerunterricht und Volkskunde" (s. oben S. 175, 2) brieflich mitteilte und mir freundlichst gestattet hat, sie hier wiederzugeben: „Das Kind, das ja nicht begraben werden sollte, also nicht in den Hades kam, sollte gefesselt bleiben, um die Eltern nicht als Gespenst zu belästigen." Wie in den vorher besprochenen Fällen also soll durch die Verstümmelung und Fesselung das tote Kind gehindert werden, in das Haus zurückzukehren und damit seinen Bewohnern, den Eltern, Unheil zu bringen.

Gerade die Fesselung des Toten zu diesem Zwecke ist sehr häufig, bei den verschiedensten Völkern. Im alten Indien band man dem Toten die beiden Daumen und die beiden großen Zehen zusammen [2]), um ihn an der Rückkehr zu verhindern [3]). Auf Lombok besteht die Sitte heute noch [4]). Auch auf dem Bismarckarchipel werden die beiden Daumen des Leichnams zusammengebunden [5]). Die ägyptischen Troglodyten begruben ihre Toten, indem sie ihnen den Hals gegen die Beine banden [6]). In Armenien bindet man die beiden großen Zehen zusammen [7]). In Peking werden der Leiche die Unterschenkel zusammengebunden, damit der Tote nicht als Vampyr wieder auflebe [8]). Bei den Tupis in Südamerika wurden dem Leichnam alle Glieder fest zusammengebunden, damit der Tote seine Freunde nicht mit einem Besuche beunruhigen könne [9]). Das gleiche zum gleichen Zweck ge-

[1]) Über Hygins Erzählung vgl. auch Robert a. a. O. I, 325.
[2]) Caland, Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche S. 15 f.
[3]) v. Negelein, Zeitschr. d. Vereins f. Volksk. XI (1901), S. 266.
[4]) Caland a. a. O. [5]) Caland a. a. O. S. 176.
[6]) Strabo XVI, 4, 17, p. 716.
[7]) Abeghian, Der armenische Volksglaube S. 12.
[8]) Grube, Journal of the Peking oriental society IV (1898), S. 86.
[9]) Lippert, Kulturgeschichte I, 114.

schieht auf den Fidji-Inseln [1]). Bei dem afrikanischen Negerstamme der Bana werden dem Toten noch im Hause die Augen verbunden (vgl. Kap. XXIV) und Hände und Füße gefesselt. Mit den Füßen voran wird die Leiche herausgetragen (vgl. Kap. XXVI). Ist die Leiche ins Grab gelegt, so legt man über sie schwere Balken, — alles, damit sie nicht zurückkomme, um Krankheit oder Tod zu bringen [2]).

Auch in Europa fehlt der Brauch nicht. In Korsika werden dem Toten die Füße mit einem gelben Bande zusammengebunden [3]). Die Südslaven binden der Leiche die Zehen zusammen [4]). Die in Niederdeutschland ausgegrabenen Moorleichen waren mit Pfählen und Haken, Zweigen und Ruten oder durch Feldsteine gewaltsam niedergehalten, wie Brunner mit Recht annimmt, damit der Tote durch seine Wiederkehr die Lebenden nicht zu belästigen vermöge [5]). Im Vogtlande werden die Hände des Toten zusammengebunden [6]), im Hunsrück ist das verboten, aber gerade das Verbot beweist das Vorkommen des Brauches [7]).

Die Morlaken pflegten dem Toten aus Furcht vor der Wiederkehr die Kniekehlen zu zerschneiden und ihn überall mit Stecknadeln zu durchstechen [8]). Hier wird also der Tote nicht bloß gefesselt wie in den vorher angeführten Fällen, sondern er wird durchstochen wie der kleine Oedipus [9]).

[1]) Zeitschrift f. Ethnologie XXI, 144.

[2]) v. Hagen, Bäßler-Archiv II (1912), S. 108 f. Vgl. über diese Bräuche auch noch Caland, Museum X (1903), S. 35 und Maaß, Neue Jb. XLIX (1922), S. 207 f.

[3]) v. Düringsfeld, Ethnograph. Kuriositäten, 2. Abt., S. 51.

[4]) Krauß, Volksglaube der Südslaven S. 14.

[5]) Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte I [2], 246.

[6]) Köhler, Volksbrauch im Voigtlande S. 251.

[7]) Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube S. 462, § 732.

[8]) v. Negelein, Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde XIV (1904) S. 32, 1.

[9]) Mit der Fesselung der Leiche, die seine Wiederkehr hindern soll, hängt wahrscheinlich auch die Sitte der Hockerbestattung zusammen. Vgl. z. B. Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur S. 57 f. Abweichende Ansicht bei Dieterich, Mutter Erde S. 276.

I. Stellenregister.

Homer.

Odyssee I, 136: 49; 146: 49; 241: 92 2; 277: 22.
II, 53: 21 1; 196: 22.
III, 261: 129 6; 308: 159; 445: 50 1.
IV, 52: 49; 727: 92 2; 750: 59.
V, 184: 38; 350: 80; 383: 14; 396: 61.
VI, 149: 79.
VII, 172: 49.
VIII, 318: 20.
IX, 64: 109; 233: 4 ff.; 411: 61.
X, 20 ff.: 11 ff.; 210 ff.: 14 ff.; 528: 80.
XI, 40: 171; 48: 85; 73: 105; 74: 148; 426: 111.
XII, 13: 148.
XIII, 291 ff.: 32.
XIV, 371: 92 2.
XV, 367: 20.
XVI, 158 ff.: 87 f.
XVII, 48: 59; 539: 74.
XIX, 92: 176; 163: 17; 395: 35; 457: 69.
XX, 77: 92.
XXI, 161: 21 1; 270: 49.
XXII, 478: 51.
XXIV, 46: 132; 68: 136; 85 ff.: 162; 296: 111; 298: 112.
Ilias I, 224 ff.: 40 f.; 313: 52 ff.; 472: 71; 561: 77.
II, 100 ff.: 42; 200: 77.
III, 278: 31; 399: 77.
V, 22: 95 4; 696: 102.
VI, 266: 50; 326: 77; 407: 77; 418: 148; 486: 77; 521: 77.
VIII, 60 ff.: 98; 184: 89.
IX, 144: 20; 148: 21; 583: 79.
X, 231: 102 2.
XI, 515: 69.
XIII, 59: 65; 365: 20; 414: 154 2.
XIV, 171: 52 4; 518: 114 3.
XV, 36: 38.
XVI, 149: 92 2; 791: 68.
XVIII, 316: 124; 590 ff.: 44; 593: 20.
XIX, 212: 120; 259: 31; 264: 32; 305 ff.: 116; 400: 89; 407 ff.: 89.
XXII, 72 ff.: 177; 126: 17; 165: 136 4; 202: 95; 210: 95; 358: 105; 467: 102; 512: 148; 515: 124.
XXIII, 13: 136; 29: 158; 44: 165; 171 ff.: 152; 258 ff.: 162; 403: 89; 630: 162.
XXIV, 14 ff.: 136 4; 665: 158; 720 ff.: 124; 802 158.

Andere griechische Schriftsteller.

Aeschylus, Agamemn. 226: 130 f.; 1017: 69.
—, Choephoren 6: 133; 168: 133; 439: 173.
—, Eumenid. 103: 171; 649: 69.
—, Sieben g. Theb. 1055: 101.
Euripides, Alkestis 425 ff.: 132.
—, Hippolyt. 748: 69.
—, Elektra 90: 133; 515 ff.: 133; 1252: 101.
—, Iphig. Taur. 172: 133; 1193: 54.
Euripides, Medea 1172: 61.
—, Troerinnen 480: 133; 1182: 133.
Herodot I, 155: 176; 172: 86.
IV, 68: 38; 71: 134 1. 156 f.; 73: 160 3.
V, 2: 157; 6: 22 3.
IX, 24: 132.
Platon, Phaed. p. 118: 111.
—, Phaedr. p. 244 E.: 61.
Sophokles, Aias 653: 52 4; 581: 69.
—, Elektra 52: 133; 444: 176; 445: 173; 448: 133; 900: 133.
—, König Oedipus 240: 50; 473: 101; 644: 32; 1227: 54; 1371: 171.
—, Trachin. 1001: 69; 1235: 61.
Theokrit II, 40: 88.
XXIV, 96: 81.
Tyrtaeus 10 21 ff.: 177.
Xenophon, Anab. III, 2, 9: 74.
VII, 2, 38: 22 3.

Lateinische Schriftsteller.

Caesar, bell. Gall. VI, 19: 156.
Livius IV, 40, 3: 110.
Ovid, fast. II, 35 ff.: 57 3.
III, 561: 133. V, 441 ff.: 97; 679 ff.: 57 3.
—, Metamorph. I, 381 ff.: 17.
Ovid, Metamorph. XI, 134: 57 3.
XIII, 427: 133.
—, Trist. III, 3, 43: 111.
IV, 3, 43: 111.
Tacitus, Ann. III, 2: 110.
—, Germania 10: 90; 18: 23 f.; 27: 153.
Vergil, Aen. III, 67: 109.
VI, 221: 131; 290: 85; 506: 109.
IX, 487: 111.
X, 860: 89.
XI, 89: 89; 188: 138.
XII, 725 ff.: 98.

Altes Testament.

1. B. Mos. 19 26: 81 f. 31 15: 27; 35 2: 60; 46 4: 112; 48 14: 67.
2. B. Mos. 19 10: 59; 22 16: 27.
3. B. Mos. 9 22: 67; 14 1: 53; 16 21: 36; 16 26: 60.
4. B. Mos. 6 9: 53 1; 17, 23: 42; 27 18: 67.
5. B. Mos. 14 1: 134; 34 9: 67.
1. B. Sam. 5 6: 68; 18 25: 27; 31 13: 116.
2. B. Sam. 1 12: 116; 1 19: 126; 3 35: 116; 12 20: 116. 166.
1. B. Könige 13 30: 126.
1. B. Chron. 10 12: 116.
Psalm 18: 104; 26: 51 f.; 30: 104; 73: 52; 116: 104.
Jonas 2, 3 ff.: 105.
Amos 5 16: 125; 8 10: 134.
Hesekiel 7 18: 134.
Jeremias 22 18: 126.

Neues Testament.

Evang. Matth. 8 3: 65; 8 28: 77; 9 28: 65; 11 32: 63; 12 22: 63. 77; 15 2: 49; 15 30: 49; 20 34: 65.
Evang. Mark. 1 41: 65; 5 23: 66; 7 3: 49; 7 32: 66; 8 22: 65; 16 18: 66.
Ev. Luk. 5 12: 65; 24 50: 67.
Apostelgesch. 8 15: 66 f.; 9 1: 66; 9 6: 67; 13 11: 68.
Timoth. 1 4, 14: 67.
Paulus, I. Korinth. 4, 13: 55, 4.

II. Sachregister.

Aarons Stab 42.
Aiolos 11.
ἀλφεσίβοια 20. 26.
Alpdruck 64.
Ambarvalia 139. 146.
Amburbium 139. 146.
ἀνάεδνος 20.
Andersen 107.
Anthesterien 96 f.
ἄωροι 93 f.
Ariadne 44 f.
Asklepios 65.
Augenzudrücken 111 f.
Aussatz, Reinigung vom 52.
Autolykos 35.

Bäumen, Menschen aus 17 ff.
Befleckung durch Dämonen 60.
Befleckung durch Leichen 60.
Blutsegen 72 f.
Bockaustreiben 78 1.
Bohnengenuß verboten 118.
Brautkauf 20 ff.
„Brüder, die zwei"; Märchen 15 f.

Cauchemar 64.
Chaeronea, Sceptergott von 42 f.
χέρνιβες 49 ff.
Christophorus 41.
coemptio 23.
conclamatio 109 f.

δαιμόνιος 77 ff.
Dankbaren Toten, Märchen vom 107.
decursio 138.
delubrum 51.

Eid 31 ff. 44.
εἴδωλα 96.

Einhegen 141 f.
Epilepsie 61.
ἐπῳδαί 69 ff.
Erinyen 92 1. 110.
Erlkönigs Tochter 68.
Eurydike 81.

Fasten 116 ff.
„Ferenand getrü und Ferenand ungetrü", Märchen 89.
Fesselung des Toten 179 ff.
Flurumzüge 146 f.
Françoisvase 46.
Furche 141 ff.
Fußspur 168.
Füßewaschen 51.
„Gänsemagd", Märchen 90.
γέρανος 45 f.
γουνοῦσθαι 79.
Griechische Märchen 3. rimms Märchen 15 f. 41 f. 89 f.

Haaropfer 132 ff.
Handauflegen 65 ff.
Händewaschen 49 ff.
Harpyen 92 ff.
ἕδνα 20 ff.
Heiliger Geist, durch Handauflegen übertragen 66 f.
Hekate 93.
Herumgehen, Herumfahren 136 ff.
Himmelsbrief 85.
Hockerbestattung 181 9.
Hunde geistersichtig 87 f.
incantare 71.
„Jorinde und Joringel", Märchen 16.
Irrgärten 49.

Keren 95 ff. 101.
κηροστασία 96.
Kiebitztanz 45 f.
Kinder aus Bäumen 18.
Kinder aus Felsen 19 f.
Kirke 14 ff.
Klagefrauen 125 ff.
Klagemänner 125.
Kleidung, reine 59 ff.
Kranichtanz 45 f.
Krankheit durch Dämonen verursacht 57. 60 ff. 68. 70. 77.
Krankheitsübertragung 56 f.
κτέρεα 148 ff.
Kyklopeia 4 ff.
κυνέη 79.

Labyrinth 44 ff.
Lebender Leichnam 171 1.
Leichenschmaus 158 ff.
Leichenspiele 162 ff.
Leichenwache 163 ff.
Lemurien 81. 97.
Lichtmeß 147.
Leukothea 80 f.
Lüge bei den Griechen 31 f.
lustrum 139.
λύματα 52 ff.

Märchen, griechische 3.
Märchen, Grimms s. Grimm
μασχαλίζειν 172. 176.
Meerwasser 54.
μελία 21.
Meineid 31 ff.
Menschenopfer 46 f.
Menschenopfer bei der Bestattung 154 ff.
Meyer, K. Ferdinand „Geisterroß" 153 6.
St. Michael 99.
Mitgift 20 ff.
μῶλυ 16.
Mund des Toten geschlossen 111 ff.
Muntschaft 24.

„Niemand" 7 ff.
Niesen 74 ff.

Oedipus 179 f.
Ohnmacht 102 ff.
Orpheus 81.

Paean 71.
Pandareos, Töchter des 92.
περίψημα 55.
Pferde, redende und weissagende 89 ff.
φαρμακοί 46 f. 55 f.
Polyphem 4. 61.
praeficae 126 ff.
ψυχοστασία 96.

Robigalia 147.
Rote Farbe 130 ff.
Rufen der Seele 109 ff.

Scepter 40 ff.
Schulzenstock 44.
„Selbergedan" 9.
Selbstmörder 122 f.
Seelenwägung 95 f. 98 f.
Segen 67 ff.
Selloi 170.
Sindbad 4.
Steinen, Menschen aus 17. 19 f.
Sünde abgewaschen 57 f.
Sünde als Wirkung von Dämonen 58.
Sündenbock 56. 60.

Tannhäuser 41.
Taufe 54 ff.

Tausend und eine Nacht 4 f.
Teufelskerl 78.
Tieropfer bei der Bestattung 152 f.
Tobias, Tobit 106 f.
Totenopfer 148 ff.
Totenklage 124 ff.
τριτοπάτορες 93.
Trojaspiel 48.
Truia 48.
Tür, Leiche zur T. gewandt 120 ff.
Tyrtaeus 177.
Umsehen verboten 80 ff.
Verstümmelung der Leiche 171 ff.
Waffen gegen Geister 85 ff.
Waschen verboten 165 ff.
Wildes Heer 94 f. 119.
Winde gefesselt 14.
Winde in Säcke eingesperrt 11 f.
Wittum 25.
Witwe am Grabe des Gatten getötet 157 f.
Zudrücken von Auge und Mund 111 ff.
„Zweige, die drei grünen". Märchen 41 f.
Zwölf Nächte 118 f. 167

Verlag der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin

Die Ilias und Homer

Von

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff

Zweite Auflage

Gr.-8°. (VI u. 523 S.) 1920. Grundzahl: geh. 10.—; geb. 15.—

Pindaros

Von

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff

Gr.-8°. (VII u. 528 S.) 1922. Grundzahl: geh. 13.—

Griechische Verskunst

Von

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff

Gr.-8°. (XI u. 631 S.) 1921. Grundzahl: geh. 20.—

Platon

Von

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff

Zweite Auflage

Erster Band: Leben und Werke

Gr.-8°. (XII u. 767 S.) 1920. Grundzahl: geh. 12.—; geb. 17.—

Zweiter Band: Beilagen und Textkritik

Gr.-8°. (IV u. 452 S.) 1920. Grundzahl: geh. 7.50; geb. 12.50

Odyssee und Telemachie

Untersuchungen über die Komposition der Odyssee

von

Rudolf Dahms

Gr.-8°. (87 Seiten.) 1919. Grundzahl: 2.40

Verlag der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin

Studien zur Ilias

Von

Carl Robert

Mit Beiträgen von **Friedrich Bechtel**

Gr.-8°. (VIII u. 591 S.) 1901. Grundzahl: 16.—

Odyssee und Argonautika

Untersuchungen zur griechischen Sagengeschichte und zum Epos

Von

Karl Meuli

Gr.-8°. (VI u. 121 S.) 1921. Grundzahl: 4.—

Pindars Stil

Von

Franz Dornseiff

Gr.-8°. (VI u. 135 S.) 1921. Grundzahl: 3.—

Humanismus und Jugendbildung

Vortrag, gehalten in der Vereinigung der Freunde des humanistischen Gymnasiums in Berlin und der Provinz Brandenburg am 27. Nov. 1920

von

Werner Jaeger

Oktav. (43 S.) 1921. Grundzahl: —.80

Humanismus und Jugendpsychologie

Vortrag, gehalten in der Vereinigung der Freunde des humanistischen Gymnasiums in Berlin am 3. Dezember 1921

von

Eduard Spranger

Gr.-8°. (42 S.) 1922. Grundzahl: —.80

BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
3 1197 23683 6653

Verlag der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin SW 68

Kulturunterricht

Erfahrungen und Vorschläge

von

Dr. Ernst Samter

Professor am Sophien-Gymnasium in Berlin

Gr.-8°. (III u. 204 S.) 1918. Grundzahl geb. 7.—

Deutsche Kultur

im lateinischen und griechischen Unterricht

von

Ernst Samter

Gr.-8°. (40 S.) 1920. Grundzahl geh. —.60

Der lateinische Unterricht

Ein Handbuch für Lehrer

von

Dr. Franz Cramer

Geh. Reg.-Rat, Provinzialschulrat in Münster i. W.

Gr.-8°. (XII u. 558 S.) 1919. Grundzahl geh. 9.60

Die wissenschaftliche Syntax im lateinischen Unterricht

Von

Wilhelm Kroll

Zweite, verbesserte Auflage

Gr.-8°. (VIII u. 81 S.) 1920. Grundzahl geh. 1.50

Die angegebenen Preise sind nur Grundzahlen. Diese Grundzahlen mit der jeweiligen Schlüsselzahl multipliziert ergeben den Ladenpreis. Diese Schlüsselzahl wird vom Börsenverein der Deutschen Buchhändler festgesetzt und ist durch jede Buchhandlung zu erfahren.

PIERERSCHE HOFBUCHDRUCKEREI ALTENBURG S.-A.